EDMUNDO O'GORMAN

DESTIERRO DE SOMBRAS

LUZ EN EL ORIGEN DE LA IMAGEN Y CULTO DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE DEL TEPEYAC

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2001

Primera edición: 1986
Segunda edición: 1991
Primera reimpresión: 2001

DR © 2001, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-840-4

A la memoria
de Francisco de la Maza

The dark is light enough

Christopher Fry

PREÁMBULO

En este breve libro me propongo —multum in parco— *reconstruir en lo medular de su discurso el proceso histórico del origen del guadalupanismo mexicano. Cierto, no puede decirse que suceso de tanta trascendencia en los anales patrios no haya atraído la atención de multitud de estudiosos y provocado, como nadie ignora, una apasionada y larga polémica cuyos pro y contra han nutrido en proporción muy considerable el alud bibliográfico guadalupano. A ese propósito debo prevenir al lector que tengo a ese enconado debate por ventilado* ad nauseam *y dirimido en favor de la contención antiaparicionista, y bien hará en no proseguir la lectura quien abrigue la convicción opuesta debiéndose amparar, sería de aconsejarle, en la invulnerabilidad del antiguo y elegante desdén de un* credo quia absurdum.

El incrédulo, en cambio, apoyado en la convicción de ser cosa juzgada la irrealidad histórica del origen sobrenatural de la imagen guadalupana queda obligado a dar razón de dos incógnitas: 1) cuándo, cómo y por qué hizo acto de presencia esa imagen en la ermita del Tepeyac; 2) por qué, cómo y cuándo le fue concedida sobrenatural prosapia. Es así, entonces, que el gran debate acerca de la índole portentosa de aquel simulacro no puede darse por concluido mientras no se ofrezca una explicación histórica satisfactoria a cambio de la tesis aparicionista tradicional. Dicho de otro modo, que el verdadero logro de aquella vieja polémica sólo ha sido purgar el conocimiento del guadalupanismo mexicano de su elemento mítico y metahistórico.

Sin pretender, ni con mucho, prioridad en el aprovechamiento de esa apertura —no olvidemos los titánicos esfuerzos del padre Servando Teresa de Mier, precursor ilustre en ese sendero— me parece que le ha venido haciendo falta a la historiografía crítica guadalupana un regreso a la inocencia, quiero decir, suscitar como planteamiento hermenéutico fundamental las dos grandes interrogantes enunciadas en el párrafo precedente, supuesto que su respuesta revelará el núcleo histórico original y la razón de ser de aquel extraordinario suceso, la base, por otra parte, para que no aparezcan como meramente

contingentes las etapas posteriores de su desarrollo histórico. Quede así aclarado el sentido del título de este libro y postulada la meta de la temerosa aventura que en él se enuncia, temerosa, sin duda, por los peligros de extravío que amenazan a quien ose emprender de nuevo la navegación entre los escollos y los espejismos del tormentoso piélago historiográfico de ese medular acontecer de la vida espiritual de la nación mexicana.

Confieso que por reverencia a la memoria de mi abuela materna, dechado de fe y devoción guadalupanas, me resistía a publicar este trabajo; pero persuadido de que la fortaleza de la fe es invulnerable a los asaltos de la razón, me conforta saber que nada de cuanto diga puede minar la creencia en la verdad histórica del prodigio del Tepeyac ni quitarle a quien la abrigue el consuelo de la devoción con que lo venere, y al admitir eso, reconozco de grado que nuestra historia guadalupana tiene una vertiente de espiritualidad, de atracción popular y de sentimiento nacionalista que aquí dejo intacta, quizá su dimensión esencial por estar más allá de las disputas de los hombres.

Edmundo O'Gorman
San Ángel – Temixco
4 de noviembre de 1984

CAPÍTULO PRIMERO

LA BRECHA HACIA LOS ORÍGENES DE LA HISTORIA GUADALUPANA

I

PUNTO DE PARTIDA

Aludimos en ese epígrafe a las dos cuestiones que nos parecen ser las básicas para iniciar la reconstrucción histórica del culto guadalupano del Tepeyac: las relativas (1) a la existencia en ese lugar de una primitiva ermita; (2) a la de la imagen que pudo haberse colocado en ella.

1. La primitiva ermita

Nada nuevo podemos decir al respecto, pero insistiremos en un punto que con frecuencia se pasa por alto, el de la advocación original de la ermita.

A) Dentro de un margen de suficiente seguridad podremos dar por cierto que la ermita del Tepeyac fue una de las edificadas por los primeros misioneros franciscanos donde los indios tenían adoratorios dedicados a sus antiguas deidades; una ermita, pues, levantada en obsequio de la política misionera de sustituir el culto idolátrico por el cristiano. Nos lo dicen los padres Sahagún y Torquemada, pero, además, con expresa referencia a la edificada en el Tepeyac como intento de suplantar la adoración que allí tributaban los indios a la diosa Tonantzin con el culto y devoción a la Virgen o como habitualmente decían a "Santa María".[1]

B) Resulta, entonces, que desde su principio el título de la ermita fue de "La Madre de Dios", y así lo documenta el bachiller Francisco de Salazar, uno de los declarantes en la *Información de 1556*

[1] Sahagún, *Historia general*, XI, 12, "Que trata de las idolatrías". Ese tratado debió haber sido escrito en 1576, *vid. Handbook of Middle American Indians, "Guide to Ethnohistorical Sources", Part Four (Continued from 14)*. Cuadro de la cronología de composición de la *Historia general*, p. 361. Ricard, *Conquête*, p. 228, opina que no hay razón para dar crédito a la opinión de Torquemada (*Monarquía*, X, 7) que atribuye a los franciscanos la fundación de la primitiva ermita del Tepeyac, y aduce al efecto la hostilidad de los franciscanos al culto guadalupano. El argumento es insubstancial porque se trata de la ermita previa al surgimiento de ese culto.

mandada practicar por el arzobispo don Alonso de Montúfar.[2] Así sabemos que la advocación litúrgica de la ermita no fue la de ninguna imagen de la Virgen en particular, y como la fiesta de la Madre de Dios no tiene día propio, la Iglesia la celebra en el aniversario del natalicio de Nuestra Señora, 8 de septiembre con su octava el 15 del mismo mes.[3]

Que esa haya sido la advocación de la ermita y que lo siguió siendo durante muchos años después de que en ella y en la ermita reformada se colocó la imagen mexicana de Nuestra Señora de Guadalupe, es un punto que no debe olvidarse para evitar equívocos e inferencias infundadas que siembran la confusión.

C) Puesto que el origen de la ermita fue el que hemos dicho puede afirmarse que sería visita del monasterio más cercano, el de Cuautitlán y que, por tanto, no estaría atendida con residencia permanente de un fraile. Habría en ella doctrina y quizá misas ocasionales y administración de aquellos sacramentos que en esa remota época se dispensaba a los indios.

D) Pasando el fervor primero de los más antiguos misioneros, la ermita caería en creciente descuido o abandono en los años subsiguientes a su fundación debido a la proximidad de la ciudad de México y a la escasez de religiosos cada vez más pronunciada por la enorme y rápida expansión territorial de la Orden.

E) Por tratarse de sustitución del culto idolátrico, la asistencia a la ermita sería exclusiva de indios que verían en ella un nuevo adoratorio a cambio del que se les había destruido; rendirían allí un culto de sincretismo idolátrico-cristiano, y persistirían en la antigua costumbre de llevar ofrendas y de visitar la ermita en grandes romerías periódicas procedentes de lejanas regiones. Tenemos a ese respecto el testimonio de Sahagún.[4] La ermita estaría al margen de la devoción y prácticas religiosas de los conquistadores y primeros pobladores y, con el tiempo, de sus inmediatos descendientes.

F) Por carencia de información es imposible precisar la fecha en que debió edificarse la ermita. Ya en 1575 los informantes del virrey don Martín Enríquez nada supieron decirle acerca de la antigüedad y origen de la misma,[5] pero podemos suponer que se remonta a la década de los años de 1530, ya que no a la precedente.

2 *Información de 1556* testimonio de Francisco de Salazar, f. 14r., p. 237 del impreso.

3 En el acta de cabildo de la Iglesia de México, sede vacante, de fecha 29 de agosto de 1600, todavía se declara que la advocación de la ermita de "Nuestra Señora de Guadalupe" en el Tepeyac era de la Natividad de la Virgen. *Vid.* García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano* (1945), p. 105.

4 Sahagún, *supra*, nota 1.

5 "Carta del virrey de la Nueva España, don Martín Enríquez, al rey don Felipe II, dándole cuenta del estado de varios asuntos; de la solución que había

2. El problema de la imagen

Consideramos las alternativas que se ofrecen al respecto.

A) Primera alternativa. *Pudo no haber una imagen en la primitiva ermita.* Es conjetura que estimó posible García Icazbalceta,[6] atenta la escasez de imágenes durante los años iniciales de la evangelización. En tal caso simplemente se predicaría a los indios que la ermita estaba dedicada a una nueva Tonantzin, según designaban a la Virgen los primeros misioneros, pernicioso equívoco airadamente denunciado por fray Bernardino de Sahagún.[7] Los indios aceptarían de grado esa mudanza al no entender cabalmente que no se trataba de su antigua diosa. Ya vimos que el bachiller Francisco de Salazar, arriba citado,[8] al hablar de la fundación de la ermita sólo dijo que tenía el título de la "Madre de Dios" y no hizo referencia alguna a una imagen. Es prueba negativa y frágil, pero no desdeñable si se considera posible —como lo estimó García Icazbalceta— que no la hubo. Vale la misma consideración respecto al testimonio de Torquemada: no hace mención de imagen y sólo dice que los primeros religiosos determinaron poner iglesia en Tepeyac dedicada "a la Virgen Sacratísima, que es nuestra Señora Madre".[9]

B) Segunda alternativa. *Pudo haber en la primitiva ermita una imagen de Nuestra Señora sin advocación particular*: una Inmaculada. Esta conjetura parece más probable, pero no lo suficiente para cancelar la anterior. Si fuera una Virgen especial es de pensar que Francisco de Salazar hubiera hecho mención de esa circunstancia por ser quien, de todos los testigos de la *Información de 1556,* es el mejor informado acerca de los orígenes de la ermita. Sería de esperarse lo mismo tocante al testimonio de Torquemada.

Parece razonable suponer que de haberse colocado una imagen de Nuestra Señora en la primitiva ermita, no sería nada muy espectacular: un grabado o estampa de procedencia europea o quizá una pintura de las ejecutadas por los indios en la escuela de fray Pedro

dado a otros, e informando sobre algunos puntos que se le consultaban. México, 23 de septiembre de 1575", en *Cartas de Indias,* p. 310.

6 García Icazbalceta, *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México,* párrafo núm. 68, donde dice que "no sabemos en qué año se labró la ermita ni qué imagen se puso en ella; tal vez ninguna por ser entonces muy escasas".

7 Sahagún, *supra,* nota 1.

8 *Vid. supra,* nota 2.

9 Torquemada, *Monarquía,* x, 7.

de Gante.[10] En todo caso, una imagen de factura bastante deleznable que, sin cuidados especiales y en las condiciones de la antigua ermita, difícilmente resistiría el paso del tiempo.

C) Tercera alternativa. *La imagen que pudo estar en la primitiva ermita sería de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura.* La plausibilidad de esta conjetura estriba en la devoción que muchos de los conquistadores de origen extremeño tenían a esa imagen, y si se remite en particular a la ermita del Tepeyac será porque Gonzalo de Sandoval estableció allí su campamento cuando el asedio final a Tenochtitlán.[11] De la devoción de los conquistadores extremeños a aquella imagen no cabe dudar, y véase a Bernal Díaz para el caso particular de Hernán Cortés.[12] Pero esa devoción se manifestó en mandas ofrecidas al santuario de Extremadura, y la circunstancia de que en Tepeaquilla estuvo el campamento de Gonzalo de Sandoval parece enteramente insuficiente para justificar la conjetura que vamos considerando. Milita en su contra el silencio al respecto del bachiller Francisco de Salazar, de fray Francisco de Bustamante, de Sahagún, del virrey Enríquez y de Torquemada. Pero además y muy importantemente el hecho de que la edificación de la ermita no obedecía a una manda sino que respondió a la intención que ya dijimos, la de sustituir el culto idolátrico a Tonantzin por el culto cristiano a Nuestra Señora y de ser, por lo tanto, ermita de indios y no de españoles. La conjetura carece, pues, de todo apoyo documental, indicio, rumor o tradición, y es muy de advertir que su motivación no es sino la de introducir el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe en la historia primitiva de la ermita para arbitrar a posteriori una base en la solución del difícil problema de explicar el nombre que se le impuso a la imagen mexicana venerada más tarde en dicha ermita.[13] Esa razón de ser de la conjetura la hace doblemente sospechosa.

10 *Ibid.*, xx, 19. García Icazbalceta, *op. cit., supra,* nota 6, opina que la imagen que se puso en la primitiva ermita fue la de Guadalupe mexicana, proveniente de la escuela de fray Pedro de Gante. Es conjetura sin fundamento suficiente.

11 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera,* capítulo 210.

12 *Ibid.*, capítulo 195, donde dice que la primera vez que volvió Cortés a España reposó dos días en Sevilla y que después "fue a jornadas largas a Nuestra Señora de Guadalupe para tener novenas..."

13 Notoriamente es el caso de don Wigberto Jiménez Moreno en su obra *Estudios de historia colonial,* p. 120-121. Conjetura que antiguamente convivieron en la ermita del Tepeyac la imagen mexicana y la extremeña; que a ésta se le rendiría culto en aquel cerro o en sus inmediaciones, y que "desde entonces se hablaría de Nuestra Señora de Guadalupe de Tepeaca". Añade que, "rápidamente", la imagen mexicana alcanzó en México más fama de milagrosa que la Virgen extremeña, y "se explica dice, que instaladas ambas imágenes en un mismo sitio, se diese a la nuestra el nombre que al principio sólo correspondía a la escultura (*sic*) venida del más allá del Océano". En todo caso explicaría que el nombre se siguiera dando a la ermita; no necesariamente a la imagen.

Dicho lo anterior, procede considerar dos documentos que se han aducido como "prueba" de la presencia de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la mexicana, en la ermita en los años de 1537 y 1539. Esa pretensión es enteramente insostenible como veremos más adelante; pero aquí conviene examinarla en lo tocante a la posibilidad de que en dicha ermita estuviera en aquellos años la imagen de la Virgen extremeña. Hemos aludido al testamento de Bartolomé López otorgado en Colima el año de 1537 y a unos descargos de pagos exhibidos en la misma ciudad por María Gómez en el año de 1539.[14]

a) Testamento de Bartolomé López. En este instrumento jurídico el testador legó, según reza la cláusula respectiva, "a Nuestra Señora de Guadalupe, por mi ánima, cien misas" y en otra clásula mandó que "se digan en la casa de Nuestra Señora de Guadalupe, por mi ánima, cien misas". Este tipo de mandas eran bastante comunes en la Nueva España ofrecidas a la imagen de ese nombre y a su santuario.[15] En la primera clásula simplemente se ordena que se le dediquen a la Virgen por el alma del testador cien misas dichas en cualquier iglesia; y en la segunda, que se digan otras cien misas en el santuario de la Virgen, y como nada se dice del Tepeyac, nada obliga a referir las mandas a la ermita edificada en ese lugar. Hay, en cambio, la circunstancia de que Bartolomé López fue uno de los conquistadores que vino en la hueste de Cortés de donde resulta inusitado y extrañísimo que hubiere hecho una manda a la ermita de indios levantada en el Tepeyac, y muy natural y obvio que fuera un ofrecimiento a la Guadalupana de Extremadura.[16]

b) Carta de pago de María Gómez. Se informa en este instrumento que María Gómez es heredera de Juan Pérez su difunto esposo;

La tesis ofrece además, la dificultad de poder explicar satisfactoriamente la suplantación y eventual derrocamiento o desaparición de una imagen venerada y tenida por milagrosa, lo que, es de suponerse, tendría que haber pasado cuando se le impuso a la imagen mexicana el nombre de la otra. Nada aclara el autor a esos respectos. Francisco de la Maza en su importante librito *El guadalupanismo mexicano,* p. 14-16, también supone que hubo al principio en la ermita una imagen de la Guadalupana extremeña; a diferencia de Jiménez Moreno afirma que tendría que ser un grabado o estandarte y no una escultura (por estar prohibido hacerlas) y también, como era inevitable, cree que hubo una sustitución de imágenes y que fue entonces cuando la imagen mexicana se llamó Guadalupe "por costumbre y comodidad". Nada de esto nos parece satisfactorio como verá el lector si prosigue la lectura de este trabajo.

14 García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano* (1945), p. 69-70, para el testamento de Bartolomé López; p. 71, para los descargos de pago de María Gómez.

15 Cartas de fray Diego de Santa María al rey, México, 12 de diciembre de 1574 y 24 de marzo de 1575, en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* II, p. 493-496.

16 Manuel Orozco y Berra, "Conquistadores de México" en Apéndice de Dorantes de Carranza, *Sumaria relación,* p. 371 y 406.

que éste fue albacea de Juan Diniesta (*sic* por Juan de Iniestra), y que dicha María Gómez se presentó el 18 de enero de 1539 ante Juan Pinzón, alcalde de Colima, para rendir las cuentas de la administración de su esposo en el desempeño del albaceazgo de la testamentaría del dicho Juan de Iniestra. Ahora bien, en esas cuentas aparece, primero, un descargo del pago que se hizo "a la casa de Nuestra Señora de Guadalupe" por la cantidad de "veinticinco pesos de minas" y exhibió el correspondiente comprobante. Aparece, segundo, otro descargo del pago que se hizo "a la casa de Nuestra Señora de Guadalupe e a su procurador a su nombre" por la cantidad de "ciento e un pesos de minas" y también mostró la respectiva carta de pago. Al igual que en el caso del testamento de Bartolomé López, nada se especifica en esos descargos para poder referirlos a mandas hechas a la ermita del Tepeyac (según era costumbre en años más tarde cuando la ermita alojó la imagen mexicana). Juan de Iniestra también fue conquistador de la hueste de Cortés[17] y vale la misma consideración que hicimos al respecto tocante a Bartolomé López. Se trata, sin duda, de mandas referidas al Santuario de Guadalupe de España. En contra se ha alegado que, como en esa época no había procurador del monasterio extremeño en la Nueva España, esos descargos de pago tienen que referirse (la inferencia de ninguna manera es forzosa) a la ermita del Tepeyac.[18] Pero aceptando que no hubiere ese procurador en México, bien pudo enviarse el importe de los legados a España y recabarse los comprobantes respectivos de que hizo exhibición María Gómez. Tiempo hubo para ello, puesto que se trata de pagos hechos, no por ella, sino por su difunto esposo. Pero, además, la circunstancia de que se hable de un "procurador" de la casa de Nuestra Señora de Guadalupe es, por sí sola, prueba suficiente para advertir que se se trata del monasterio extremeño. ¿Qué procurador podía tener en esa época la humilde ermitilla del Tepeyac? Tendrá que suponerse que ya en 1539 se había fundado una cofradía de esa ermita, y nadie, me parece, ha abrigado ni abrigará tan disparatada suposición. En fin, absolutamente nada sugieren y menos prueban esos documentos tocante a la existencia de una imagen de la Guadalupana española en la ermita del Tepeyac, y no es arbitrario, antes lógico, desechar la alternativa que hemos venido considerando.

D) Cuarta alternativa. *Desde la edificación de la ermita estuvo en ella la imagen mexicana de Nuestra Señora de Guadalupe.* No nos referimos, pues no creemos que sea alternativa posible, a la imagen que se dice fue milagrosamente estampada en el ayate de

17 *Ibid.*, p. 369. Consúltese, además, Galindo, *Apuntes para la historia de Colima*, p. 146.

18 García Gutiérrez. *Primer siglo guadalupano* (1945), p. 71; Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 23-24.

Juan Diego ni a la ermita que se supone levantó el obispo Zumárraga, aunque los historiadores aparicionistas pretenden encontrar prueba de ello en los documentos de Colima arriba analizados.[19] No, la alternativa no es de tan altos quilates y consiste en suponer que la imagen pintada de la Guadalupana mexicana fue la que estuvo en la ermita desde su edificación. Más o menos eso llegó a pensar el padre Servando Teresa de Mier y en un momento de particular extravagancia supuso que era pintura prehispánica.[20] Pero dejemos eso y veamos, entre otros motivos, por qué es imposible aquella alternativa. En efecto, bastará aducir como razón decisiva la afirmación del provincial fray Francisco de Bustamante en el sentido de que la imagen de la Guadalupana mexicana (decimos así para evitar confusión con la extremeña) había sido pintada "ayer" por el indio Marcos,[21] es decir, en fecha anterior muy próxima al 8 de septiembre de 1556 que fue cuando lo dijo.

Se alegará y no otra cosa se ha alegado o dado a entender por los historiadores apologistas de las apariciones, que el padre Bustamante estaba bajo la influencia de la pasión, ya que no del soplo del Maligno, y que, por tanto, su afirmación debe desecharse. En contra de una presunción tan endeble y tan obviamente dictada por la parcialidad a la premisa aparicionista, basta recordar que el padre Bustamante hizo aquella aseveración desde el púlpito en un sermón predicado en presencia del virrey, de los oidores y de un nutrido público de vecinos de la ciudad de México, españoles e indios, y que nadie hizo valer el menor reparo. Y no se diga que eso no se sabe, porque inmejorable fue la oportunidad para ello con la información testimonial mandada practicar por el arzobispo al otro día del sermón y, precisamente, con el fin de averiguar si el provincial franciscano "había dicho alguna cosa de que debiese ser reprendido".[22]

Es muy de notar que casi todos los testigos declararon que, en efecto, el padre Bustamante atribuyó a un indio pintor la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que entonces se hallaba en la ermita, pero que ninguno de ellos mostró sorpresa ni ofreció alguna objeción y ni siquiera un comentario al respecto; y lo mismo puede decirse del numeroso y calificado público que escuchó al predicador pues, de lo contrario, los testigos de la *Información* o alguno de ellos lo habrían incluido en sus deposiciones. Es obvio que la cosa se tenía por sabida o en todo caso que, para quienes fue noticia novedosa, lo fue plausible y de ninguna manera extravagante o temeraria.

19 *Ibid.*

20 Mier, *El heterodoxo guadalupano.* Estudio preliminar por Edmundo O'Gorman, v. I, p. 85-86.

21 *Información de 1556.* Testimonios de Alonso Sánchez de Cisneros y Juan de Masseguer, f. 16r. y 19v., y p. 242 y 250 del impreso.

22 *Ibid.*, auto cabeza de las diligencias, f. 9r., y p. 222 del impreso.

El arzobispo mismo pasó el asunto por alto según se infiere del silencio que guardó acerca de él en las preguntas que formuló o mandó articular fuera de las previstas en el interrogatorio,[23] ocasión propicia para dar pie al testigo a objetar o comentar, tanto lo relativo a la fecha reciente de la pintura de la imagen como a su atribución a pincel indígena. Con toda evidencia el señor Montúfar no consideró el asunto entre las "cosas de que debiese ser reprendido" el predicador, y cuanto acabamos de decir nos parece fuerte presunción en el sentido de que semejantes circunstancias de la imagen tampoco le eran desconocidas al arzobispo; de lo contrario, algún indicio de su sorpresa, por no decir de su alarma, registrarían las diligencias de la *Información*. Estimamos esa presunción como indicio de singular importancia por lo que se verá oportunamente. No se olvide.

Pero para recoger el hilo del argumento respecto a la alternativa que vamos considerando, digamos que lo asegurado por el padre provincial fray Francisco de Bustamante acerca del origen y de la fecha de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac debe tenerse por cierto como hechos de los que no cabe razonablemente dudar. Vamos a concluir, por tanto, que, si la imagen fue pintada en fecha cercana anterior a septiembre de 1556, es imposible que hubiere estado en la ermita del Tepeyac desde el tiempo de su edificación en los inicios del apostolado franciscano en México.

E) Conclusiones. Pongamos fin a esta exploración sobre el problema de la imagen en la primitiva ermita del Tepeyac, afirmando que:

Primera. No es de aceptarse que, desde la época de su edificación original, estuviera en la ermita del Tepeyac la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la mexicana, para distinguirla de la extremeña.

Segunda. Tampoco es de aceptarse que estuviera en dicha ermita una imagen de la Guadalupana española.

Tercera. Es plausible que en la referida ermita no se hubiera colocado ninguna imagen de la Virgen hasta que en años posteriores se puso en ella la Guadalupana mexicana.

Cuarta. Es probable que en la ermita de referencia, al tiempo de su edificación original, se pusiera una imagen de Nuestra Señora sin advocación particular. Si así fue, debe suponerse que se habría destruido para la fecha en que se colocó en la ermita la imagen a la que se le impondría el nombre prestado de Guadalupe. La cuestión, por otra parte, carece de importancia porque si subsistía la antigua ima-

[23] *Ibid.*, testimonio de Juan de Salazar, cuatro preguntas fuera del interrogatorio; testimonio de Gonzalo de Alarcón, todas las preguntas fuera del interrogatorio; testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros, tres preguntas fuera del interrogatorio; testimonio de Alvar Gómez de León; una pregunta fuera del interrogatorio. *Vid.* f. 11v-12v., p. 228-231; 15r.-16r., p. 239-242; f. 16v.-17r., p. 244; f. 17v.-18r., p. 247-248.

gen en aquella fecha, en nada intervino su presencia respecto al culto que de inmediato se rindió a la nueva.

II

INTERMEDIO DE SILENCIO

Dado que la ermita del Tepeyac haya sido edificada en los años treinta del siglo XVI, se ofrece ahora a nuestra consideración un período de aproximadamente una veintena de años que nos llevan hasta el de 1554 en que llegó a playas veracruzanas el ilustrísimo señor don fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México. No podrá objetarse de arbitrario ese deslinde cronológico por ser lugar común que la intervención de ese prelado en los anales del culto guadalupano del Tepeyac dejó en ellos una huella de singular trascendencia.

Esas dos décadas de historia novohispana han sido objeto, no en vano, de minuciosa atención supuesta la abundancia y riqueza de las fuentes documentales que revelan el abigarrado y no poco conflictivo panorama de ese periodo formativo del proceso histórico colonial. Imponente es el alud de preceptos y determinaciones emanados de la corte y el de memoriales, cartas, informes, consultas, peticiones y súplicas dirigidos al monarca, donde a la par de asuntos de la mayor importancia, van apareciendo infinitas nimiedades que en su conjunto enriquecen la posibilidad de iluminar rincones ocultos del acervo de ideas y creencias, anhelos y pasiones de aquellos precursores de un nuevo Adán histórico, el criollo mexicano. Mezclado en todo, se deja sentir la primacía de los asuntos relativos a la fe y a todo lo concerniente a la religión. Diríase, entonces, que en tan inmenso acervo documental algún ruido se dejaría escuchar, ya que no de las extraordinarias apariciones guadalupanas, por lo menos de la extendida y fervorosa devoción en la ermita del Tepeyac que se supone floreció a lo largo de los años que vamos considerando. Pero el ineludible resultado de una exploración al respecto es que, aun haciendo caso omiso de los quilates sobrenaturales de la tradición aparicionista, nada hay que obligue a dar crédito a la existencia de aquella devoción de la que, sólo hasta la intervención del señor Montúfar, encontramos, no ya sordo rumor sino espectacular estruendo.

Es obvio que los historiadores apologistas del prodigio guadalupano malamente pueden reconocer la realidad de ese ominoso "segundo silencio", llamémoslo así, de los testimonios históricos.[24] Y es

[24] Decimos "segundo silencio" por el primero y más conocido que tanto se ha aducido en contra de la verdad histórica de las apariciones.

que, atados al compromiso lógico de la premisa aparicionista y más al caso, al del supuesto espectacular lanzamiento del culto guadalupano atribuido al señor Zumárraga (edificación de la ermita; ruidosa procesión de toda la ciudad y el milagro de la resurrección o poco menos del indio accidentalmente flechado en aquella ocasión) les resulta obligado suponer la ininterrumpida, ya que no creciente, devoción popular a la Guadalupana portentosa so pena de tener que admitir la frustración de los propósitos divinos del milagroso estampamiento de la imagen. Y puestos en el aprieto de probar la continuidad de la devoción en la ermita del Tepeyac a lo largo de esos veinte años, solamente han podido ofrecer, no sin someterlos a cuestión de tormento, unos cuantos insubstanciales indicios. Revisémoslos, no se nos acuse de escamoteo.

1. Testamento de Bartolomé López y descargo de pagos hechos por María Gómez, Colima, 1537 y 1539, respectivamente.

Inténtase "probar" con esos documentos jurídicos que la devoción a la Guadalupana del Tepeyac había "irradiado" en tan tempranas fechas hasta aquella lejana ciudad.[25] Pensamos que, admitida la verdad histórica de las apariciones de 1531, lo sorprendente no sería su difusión a tan apartadas regiones, sino la falta de testimonios de muchos otros casos similares porque los dos aducidos parecen ser los únicos que han podido descubrir los nada despreciables afanes investigadores de los aparicionistas. Pero no se olvide que, según ya vimos, esos dos documentos de Colima nada tienen que ver ni con la ermita del Tepeyac ni con la Guadalupana mexicana: se refieren, sin duda, a legados y mandas destinados al santuario de Extremadura y a su antigua e insigne imagen.[26]

2. Peregrinación de una multitud de niños y niñas organizada por los franciscanos desde Tlatelolco al Tepeyac para implorar la intercesión de la Virgen de Guadalupe con motivo de la peste que asolaba la ciudad de México el año de 1544. Se trata de uno de los sucesos milagrosos —el segundo— compilados por don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en el llamado *Nican motecpana* de tan sospechosa credebilidad histórica como de tan encendida credibilidad milagrera.[27]

Aduce ese texto fray Fidel de Jesús Chauvet como "prueba" de que en aquel año de 1544 era corriente la devoción que se le rendía a la Virgen de Guadalupe; pero si bien invoca expresamente el testimonio de aquella tardía compilación de inverosímiles portentos supuestamente obrados por la imagen del Tepeyac, lo cierto es que la versión que da del suceso se refiere a una peregrinación que por

25 García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano* (1945), p 69 y 71; Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 23-25.

26 *Vid. supra*, este apartado, 2. "El problema de la imagen", *C, a* y *b*.

27 *Nican moctepana*, f. 9v.-10r., p. 105-107 del impreso

igual motivo y finalidad realizaron los colegiales de Santiago Tlatelolco y cuya verdad histórica se pretende acreditar con el exvoto que se dice colocaron aquellos colegiales en el "santuario" del Tepeyac en agradecimiento del "milagro" que les hizo la Virgen al haberlos preservado del contagio de la epidemia.[28] No parece casual que, como suele acontecer respecto a las "pruebas" aducidas por los aparicionistas, el tal exvoto desapareció no se sabe cómo ni cuándo, y por lo que toca al texto del *Nican motecpana* nos complace compartir plenamente la opinión del padre Robert Ricard quien al referirse al texto aducido por Chauvet dice, con su habitual ponderación, que se trata de "un informe tardío y dudoso".[29]

3. El cantar indígena llamado *Teponaxcuícatl* del que se aduce la siguiente estrofa:[30]

Tu alma, oh Santa María, está como viva en la pintura
Nosotros los señores le cantábamos
En pos del Libro Grande,
Y le bailábamos con perfección,
Y tú, obispo, padre nuestro, predicabas
Allá a la orilla del lago.

Se les concede origen pagano a esos enigmáticos versos, pero se aclara que fueron "artificiosamente adaptados al cristianismo" con la intromisión de las palabras castellanas "Santa María" y "obispo",[31] y de ese modo se pretende "probar" la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en su ermita del Tepeyac con anterioridad al año de 1548, el de la muerte de Zumárraga, y para tal fin se afirma que "ciertamente" el cantar en su adaptación cristiana es anterior a ese año.[32] Acéptese de buen grado que el cantar sea prehispánico, pero ¿cómo se sabe que las interpolaciones "Santa María" y "obispo" sean anteriores a 1548? Se responde que con seguridad la segunda de esas palabras alude a fray Juan de Zumárraga antes de ser arzobispo y se da como razón para ello que los indios eran muy puntillosos en distinciones de investidura. Establecida esa identificación ya no hay problema. En efecto, es obvio que la estrofa alude al Tepeyac, por aquello de "la orilla del lago", y remite a la famosa procesión que organizó Zumárraga cuando llevó a la imagen prodigiosa a su ermita,[33] y así es como esos versos de tan arcano sentido acaban triun-

28 Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 25.
29 Ricard, *Conquête*, p. 228.
30 Transcribimos el texto en Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 25; noticias bibliográficas sobre el cantar, *loc cit.*, nota 6.
31 *Ibid.*
32 *Ibid.*
33 El relato de esa tan inverosímil procesión en *Nican moctepana*, f. 9r.-9v.,

falmente aduciéndose como "prueba" de la devoción que se rendía a la imagen guadalupana en el Tepeyac antes de 1548, e indirectamente como "prueba" de la verdad del estampamiento milagroso de la misma en presencia del obispo. Quede a la prudencia y buen juicio del lector ponderar el valor probatorio que pretende concederse a tan exquisitas inferencias.[34]

4. También se aduce el testimonio de Bernal Díaz del Castillo en los dos pasajes de su célebre libro donde expresamente se refiere a Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.[35]

A. Al hablar de Tepeaquilla en el capítulo 150 dice: "adonde *ahora* llaman Nuestra Señora de Guadalupe, donde hace y ha hecho muchos milagros".

B. En el capítulo 210 el cronista hace el elogio y una especie de recuento de la grandeza de la ciudad novohispana de México para encarecer la trascendencia histórica de la conquista en la que tan activamente había participado. El pasaje, en lo pertinente, dice: "...miren... la santa iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe que está en lo de Tepeaquilla... y miren los santos milagros que ha hecho y hace cada día..."

Con esos textos se pretende probar la existencia del culto y de la devoción que se le tenía a la Guadalupana mexicana en su ermita del Tepeyac, y en efecto, no dejan de probarlo. Pero el asunto es si lo prueban como un hecho anterior a 1554, la fecha límite del periodo que vamos considerando. Se responde por la afirmativa alegando que, como Bernal abandonó la Nueva España en 1550, esos pasajes son reminiscentes de lo que vio en México.[36] Sería cuestión de preguntar cuáles milagros había obrado la imagen y cuáles seguía obrando en 1550, pero no hace falta esperar la respuesta. En efecto, si leemos de nuevo el primero de los dos textos arriba transcritos se advertirá que con nuestro subrayado de la palabra "ahora" destacamos que el cronista remite al tiempo en que escribe el texto en cuestión, y como lo escribió en Guatemala bastante después de haber abandonado México, se viene abajo la conjetura que vamos examinando y surge, en cambio, la certeza de que el cronista consigna noticias que le habían llegado sobre el particular.

En lo tocante al segundo texto debe decirse lo mismo que respecto al primero, puesto que es de fecha de composición posterior a éste, y puede precisarse que, como el capítulo 210 es de los postreros de la obra y que ésta la concluyó Bernal en 1568, ése será aproximada-

p. 103-105 del impreso. *Vid.* Chauvet, *op. cit.*, p. 26; Florencia, *Estrella del norte*, núm. 228, p. 115.

34 Si se ha de referir el cantar a la imagen de Guadalupe ¿por qué no suponer que alude al obispo Montúfar?

35 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, capítulos 150 y 210.

36 Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 27.

mente el año en que compuso dicho capítulo. El padre García Gutiérrez admite con laudable sinceridad que lo relatado por Bernal acerca de Nuestra Señora de Guadalupe "lo supo en Guatemala adonde había llegado la fama de los hechos".[37]

5. Debemos considerar, por último, la única voz que perturba el silencio en que yacía la ermita del Tepeyac a la llegada del señor Montúfar. Aludimos a la voz de Francisco Cervantes Salazar que nos invita escuchar la conversación de los interlocutores de uno de los tres diálogos latinos que dedicó a asuntos mexicanos.[38] Después de haber comido en la casa de Zuazo, los tres amigos deciden ir de paseo a Chapultepec; desde la cima del pequeño cerro contemplan la ciudad de México y el hermoso valle formado por la cadena de sierras que lo rodean. Zamora, empeñoso en ilustrar al forastero Altaro acerca de los particulares del grandioso espectáculo que tienen a la vista, le llama la atención sobre la fertilidad de los campos de regadío que por todos lados cercan la opulenta urbe. En ellos, le dice, "tienen asiento grandes ciudades de indios, como Tetzcoco, Tlacopan, Tepeaquilla, Azcapotzalco, Cuyoacán, Iztapalapan y otras muchas", y le aclara que de dichas poblaciones "son esas iglesias blanqueadas que miran hacia México".[39]

La mención tan de pasada de Tepeaquilla y de su ermita ha sido acogida con entusiasmo por los historiadores aparicionistas, pero es que, en verdad, la más ínfima de las alusiones al lugar donde quieren suponer que aconteció el prodigio guadalupano despierta en ellos la codicia de enriquecer, así sea con impertinente migaja, el cúmulo de "pruebas" que han ido amontonando en favor de lo que ya tienen probado en lo más íntimo de sus deseos. Pero es obvio que el único provecho que puede sacarse de ese pasaje del diálogo cervantino no pasa de ser el aceptarlo como un testimonio de la existencia en 1554 de la ermita, lo que nadie disputa ni niega. No es difícil advertir, por otra parte, la índole retórica del parlamento, porque ni Tepeaquilla era una "gran ciudad" comparable a las otras poblaciones mencionadas ni su pequeña ermita era para ser puesta en parangón con las iglesias edificadas en aquéllas, y sobre lo que debe llamarse la atención es que, pese a lo obligado que tendría que haber sido, nada dijo Cervantes de la prodigiosa imagen que se quiere suponer atesoraba desde 1531 aquel pequeño templo. En suma, que el parlamento en cuestión no resulta ser sino uno más del también cúmulo de indicios que con igual diligencia que sus adversarios han ido acumulando los reacios a dejarse convencer de la verdad histórica del portento.

[37] García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano* (1945), p. 85.

[38] Cervantes Salazar, *México en 1554*. Aludimos al tercer diálogo: "Alrededores de México", p. 59-68.

[39] *Ibid.*, p. 65.

Tales las paupérrimas "pruebas" que de tan rico acervo documental como el que existe, han podido desenterrarse para "demostrar" la que se pretende suponer fue ininterrumpida y fervorosa devoción de los novohispanos a la imagen y a la ermita del Tepeyac a partir del año de 1531 hasta el de 1554, y es mucho de admirar el contraste entre la frivolidad de esas "pruebas" con la temeridad u optimismo de quienes las aducen. Lejos, pues, de declararnos convencidos, vamos a concluir como de un hecho cierto fuera de toda duda razonable que durante el lapso considerado en este apartado sólo hay el vacío de un gran silencio en lo que atañe a la devoción que se pretende se rendía a la Virgen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac, reliquia, eso sí, de los primeros años misioneros y mustio guardián del recuerdo de la antigua diosa, imán todavía poderoso de la sincrética adoración por parte de los naturales. Así lo asegura el padre Sahagún.[40]

III

DESLINDE CRONOLÓGICO

Hasta este momento nuestra investigación ha navegado en un mar de falsos o equívocos indicios; de negatividad y de silencio. Para salir de una situación de tan poca o ninguna promesa será necesario tratar de fijar un lapso —lo más ajustado posible— dentro del cual tendrá que localizarse el momento en el que hizo acto de presencia pública por primera vez la imagen de la Virgen por cuyo origen vamos inquiriendo.

El señalamiento del extremo de ese lapso después del cual la presencia de la imagen ya es un hecho indubitable no ofrece ninguna dificultad. En efecto, como es bien sabido el primer auténtico y seguro dato que tenemos de la presencia de la imagen de la Virgen en la ermita del Tepeyac, ya intitulada de Guadalupe, es el célebre sermón que predicó en su catedral el arzobispo Montúfar el 6 de septiembre de 1556.[41] En esa memorable ocasión en los anales guadalupanos, el prelado se manifestó resuelto y entusiasta promotor del culto a dicha imagen y de la encendida y espectacular devoción que ya para entonces le rendían los vecinos españoles de la ciudad de México. Ahora bien, como es de suyo obvio que esa situación implica el antecedente de la previa presencia de la imagen, debere-

40 Sahagún, *vid. supra*, nota 1. Al final del texto el autor afirma que los indios todavía iban a visitar a Tonantzin "de muy lejos, tan lejos como antes", es decir, como en tiempo de su gentilidad.

41 No nos ha llegado el texto de ese sermón, pero puede reconstruirse su contenido a partir de las declaraciones de los testigos en la *Información de 1556*, y así lo hemos hecho. *Vid. infra*, Segunda Parte, capítulo I.

mos revisar la gestión arzobispal anterior a la fecha del citado sermón en busca de un suceso en el que no se mencione la imagen, pero de tal índole que de haberse ya manifestado no podría menos de mencionarse. De esa manera tendríamos el extremo del lapso antes del cual debe presumirse que aún no había hecho acto de presencia pública ese simulacro.[42]

Bien claro estará que hemos tenido en mente el Primer Concilio Provincial Mexicano que, instalado y presidido por el arzobispo Montúfar el 29 de junio de 1555, ya pudo pregonar en la ciudad de México el resultado de sus deliberaciones el día 6 de noviembre de ese mismo año.[43] Y en efecto, supuesto que los prelados conciliares pusieron enorme empeño en hacerse cargo pormenorizado de la situación religiosa y eclesiástica de la Nueva España, sería obligada alguna alusión por lo menos a tan insólito suceso como sería la existencia de la imagen de una Inmaculada bautizada con el nombre Guadalupe y objeto, por otra parte, de una pública y fervorosa devoción en su ermita situada a poca distancia de la ciudad de México. Pero lo cierto es que en las noventa y tres resoluciones sinodales no sólo no hay el menor indicio que revele conocimiento de semejantes hechos, sino que —como veremos más adelante— los prelados conciliares establecieron preceptos destinados a prohibir o desterrar, en su caso, imágenes y devociones de las características y circunstancias del culto que vamos considerando.[44] Con apoyo en lo anterior nos parece válida la conjetura de que el 6 de noviembre de 1555, día en que se pregonaron las constituciones sinodales, aún no había aparecido en el horizonte histórico de México la imagen de la Virgen cuyo origen motiva estas especulaciones.

Digamos en conclusión que hemos postulado un lapso comprendido entre principios de noviembre de 1555 y 6 de septiembre de 1556 durante el cual debió haberse colocado en la vieja ermita franciscana del Tepeyac la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, la misma que ahora se venera en su nueva basílica. Queda así abierta la brecha para iniciar la reconstrucción histórica de la primitiva etapa del guadalupanismo mexicano.

42 Que sepamos, sólo a don Alberto María Carreño se le ha ocurrido afirmar que el arzobispo Montúfar oró ante la imagen de la Virgen de Guadalupe en la ermita del Tepeyac antes de hacer su entrada a la ciudad de México. Se nos dice que el arzobispo se enterneció al ver la imagen alojada en tan pobre templo y que le prometió a la Virgen edificarle uno mejor. Por supuesto todo es puro cuento de la imaginación del señor Carreño quien tendría que haber estado presente en la comitiva del prelado, supuesto que no ofrece ni el pretexto de un apoyo documental a su narración. *Vid.* Alberto María Carreño, "Don fray Alonso de Montúfar... and the devotion to Our Lady of Guadalupe", en *The Americas,* II (1946), p. 280-295.

43 Lorenzana, *Concilios,* p. 35-172.

44 *Ibid.,* Primer Concilio, capítulo XVIII.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA INVENCIÓN DEL GUADALUPANISMO NOVOHISPANO

ADVERTENCIA

De las noticias en la Información de 1556 *y de la Carta del 23 de septiembre de 1575 dirigida por el virrey Enríquez al monarca,*[1] *se infiere que la etapa inicial de nuestra historia guadalupana se desarrolla y consolida en la secuencia de tres sucesos, a saber:* I. *El acaecimiento príncipe de esa historia, o sea la colocación de la imagen en la vieja ermita del Tepeyac.* II. *El surgimiento de la devoción de los vecinos españoles de la ciudad de México a ese simulacro y la imposición a éste del nombre de Guadalupe.* III. *El reconocimiento por parte del arzobispo Montúfar de esos hechos, y el establecimiento del culto en la ermita.*

Ahora bien, en el capítulo precedente conjeturamos que el primero de esos tres acontecimientos tendría que haber ocurrido entre el día 6 de noviembre de 1555, fecha en que se pregonaron en México las constituciones sinodales aprobadas en el Concilio y el día 6 de septiembre del siguiente año, en que el arzobispo predicó en la catedral su famoso sermón guadalupano. En seguida vamos a comprobar el acierto de esa conjetura y veremos, además, que los otros dos sucesos también ocurrieron dentro del mismo lapso. La claridad aconseja que dediquemos a cada uno de ellos su correspondiente apartado.

[1] *Vid. supra,* capítulo primero, notas 2 y 5.

I

LA "APARICIÓN" DE LA IMAGEN

En el apuro de allegar pruebas acerca de la realidad histórica del prodigio que se dice acaeció en 1531, los aparicionistas han acumulado una imponente serie de documentos cuyo testimonio, a decir verdad, está lejos de satisfacer las exigencias críticas para concederle el logro de aquel objetivo. No es menos cierto, sin embargo, que esa acuciosa búsqueda ha establecido la base documental para quien quiera tentar fortuna en contribuir al conocimiento de la historia guadalupana, cualquiera que sea el objetivo concreto que lo anime. Es así, entonces, que para el desahogo del presente apartado vamos a recurrir a algunos de los documentos que, clasificados como "testimonios indígenas", forman importante parte de aquel acervo. Utilizaremos, en efecto, los que revelan cuándo la imagen de María, que a poco andar será bautizada con el nombre de su hermana extremeña, hizo acto de presencia en la vieja ermita del Tepeyac.

1. Diario de Juan Bautista[2]

El indio autor de ese documento floreció en México a mediados del siglo XVI. Su llamado "Diario" es un cuaderno escrito en lengua mexicana y contiene noticias de varios sucesos. Tres son los registros de asunto guadalupano. Aquí interesa el que, en traducción del padre Ángel María Garibay K., damos en seguida: *"El año de 1555 se apareció Santa María de Guadalupe en Tepeyácac"*.

2. Chimalpahin, "Relación original". Séptima relación[3]

Transcribimos en seguida el texto pertinente en la versión castellana de Primo Feliciano Velázquez.[4]

[2] Publicado por el padre Ángel María Garibay K., en *Abside*, IX (1945) 2.
[3] Velázquez, *La aparición*, p. 63-64.
[4] *Ibid.*, p. 64.

Año XII pedernal, 1556 años. En éste fue cuando empezó a levantarse recientemente el muro de piedra. A la ciudad de México y de todas partes, la gente y los señores vinieron aparejados a hacerlo. Se hizo de orden del virrey don Luis de Velasco. Y entonces luego se acabó el muro de piedra.

"En el mismo año fue cuando se apareció nuestra amada madre santa María de Guadalupe en Tepeyácac."

El muro de piedra al que se refiere el texto del primer párrafo transcrito no es sino el llamado albarradón que mandó reconstruir el virrey Velasco en prevención de futuras inundaciones como la padecida en ese año de 1556.

3. Historia de la nación mexicana (*Códice Aubin*)[5]

Los dos registros que transcribimos en seguida en la versión del señor Charles Dibble, amplían las noticias sobre el albarradón citado en el texto de Chimalpahin. Dicen:

"(11 *Acatl*) 1555 años. En éste se comenzó el muro de piedra el *viernes 6 de diciembre.*"

"(12 *Tecpatl*) 1556 años. Aquí se terminó el muro de piedra."

4. Anales de México y sus contornos[6]

Transcribimos en la versión de Primo Feliciano Velázquez[7] el siguiente texto de asunto guadalupano:

"1556 XII pedernal. Descendió la señora a Tepeyácac; en el mismo tiempo humeó la estrella."

5. Nican moctepana[8]

Añadimos por nuestra cuenta a los testimonios arriba transcritos un pasaje del relato del "milagro" que le hizo la Virgen de Guadalupe al cacique de Teotihuacán, don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, el bisabuelo del autor del *Nican motecpana,* don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.[9]

5 *Historia de la nación mexicana,* p. 69.

6 Velázquez, *La aparición,* p. 65.

7 *Ibid.*

8 *Nican moctepana,* f. 14r.-14v. (p. 123-125). Versión castellana de Primo Feliciano Velázquez.

9 Para noticias de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, *vid.* Edmundo

"*Al principio, cuando se apareció la preciosa imagen* de nuestra purísima madre de Guadalupe, los habitantes de aquí, señores y nobles, la invocaban mucho para que los socorriera y defendiera en sus necesidades" (Nótese que expresamente se habla, NO DE LA APARICIÓN DE LA VIRGEN, sino DE SU IMAGEN).

Refiere el relato que uno de esos señores fue don Francisco [Verdugo] Quetzalmamalitzin quien invocó el favor de la imagen de la Virgen con ocasión de haberse desamparado y destruido el pueblo de Teotihuacán por su resistencia en recibir frailes agustinos en sustitución de los franciscanos, y el "milagro" consistió en que se salieron con la suya al obtener el perdón del virrey.

Ahora bien, como es sabido ese motín ocurrió en 1557, y puesto que la invocación a la Virgen fue, según dice el texto, "al principio cuando se apareció la preciosa imagen..." es obvia la referencia a una "aparición" ocurrida poco antes de 1557.

Del conjunto de esos testimonios se infiere que en la ermita del Tepeyac fue colocada una imagen de la Virgen, suceso que los indios entendieron como la "aparición" a la que se refieren los textos que hemos aducido. La imagen así "aparecida" sería, para ellos, la de Santa María-Tonantzin, la misma que poco después, como veremos, fue butizada con el nombre de Guadalupe.

Por lo que toca a la fecha hay una ligera discrepancia entre los textos: Juan Bautista da el año de 1555; Chimalpahin y los *Anales de México y su contorno* indican el de 1556, el mismo que se infiere del pasaje tomado del *Nican motecpana*. Ahora bien, si consideramos que el año indicado por Juan Bautista puede hacerse coincidir con el señalado por Chimalpahin, si se toma en cuenta la aclaración del texto de la *Historia de la nación mexicana* acerca de la fecha (6 de diciembre de 1555) en que se empezó la obra del "muro de piedra", se puede proponer como válida una solución conciliadora, a saber: *que la imagen se "apareció" a principios de diciembre de 1555* y que, por faltar muy poco para el cambio de año, el de 1556 sería el de la divulgación del prodigio entre los indios, y así sería rumor común que la "aparición" ocurrió a principios de ese año.[10]

Ciertamente son muchas las interrogaciones que surgen respecto a las demás circunstancias de esa "aparición". Se preguntará por la identidad del pintor de la imagen y sobre todo acerca de quién la colocó en la ermita o por orden de quién y con qué finalidad. Por lo pronto no podemos satisfacer esas preguntas ni otras semejantes y será

O'Gorman, "Estudio introductorio" en Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, I.

[10] Corrobora estas consideraciones el virrey Enríquez en su citada carta-memorial, México 23 de septiembre de 1575, puesto que indica los años 1555-1556 como fecha para el origen de la imagen. *Cartas de Indias*, p. 310

necesario esperar a que tengamos mayores elementos que permitan intentar respuestas satisfactorias. Resulta obvio, en cambio, que la imagen debió colocarse en la ermita de manera subrepticia, condición para que el suceso fuera recibido por los indios como portentoso, y también debe suponerse que fue sin el conocimiento de los frailes franciscanos, lo que explica que el padre Sahagún haya dicho en 1576 que "no sabía de cierto" el origen del culto a la imagen.[11] Por otra parte es de considerarse que la "aparición" debió causar gran alborozo y producir honda impresión entre los indios, quienes, sin duda, vincularían sincréticamente a la imagen con su antigua diosa Tonantzin, y es advertir, por último, que se trata de un suceso que no trascendería de inmediato la esfera de la devoción indígena, aunque las muestras de adoración por parte de los indios en un lugar tan cercano a la ciudad y donde, desde antiguo, acudían con ofrendas y peregrinaciones,[12] pronto delataría a los españoles la existencia de una imagen de la Virgen en el Tepeyac.

II

LA CONVERSIÓN DE LA IMAGEN EN VIRGEN GUADALUPANA

Como lo enuncia el anterior epígrafe, vamos a examinar de qué manera la devoción de los indios a la imagen que se había "aparecido" en el Tepeyac trascendió esos límites para invadir el ámbito de la piedad de los españoles; el problema, pues, ya que no del origen de la imagen, sí el de la historia del guadalupanismo mexicano propiamente dicho.

1. El surgimiento de la devoción de los españoles a la imagen

Dos bien conocidos documentos de autenticidad innegable permiten abordar con pie firme ese asunto: la Carta-memorial del virrey don Martín Enríquez (23 de septiembre de 1575) y la *Información de 1556* mandada practicar por orden del arzobispo Montúfar.

Al comunicar el virrey al monarca cuanto pudo averiguar acerca del origen y demás circunstancias relativas al culto que se rendía a la imagen de Guadalupe en el Tepeyac, le informó que: "lo que

11 Sahagún, *Historia general*, III, p. 299. Veremos oportunamente que no sólo debe suponerse que la imagen fue colocada sin conocimiento de los franciscanos, sino que su ignorancia a ese respecto era requisito indispensable.

12 *Ibid.*

comúnmente se entiende es que el año de 1555 o 1556 estaba allí una ermitilla en la cual estaba la imagen que ahora (1575) está en la iglesia, y que un ganadero que por allí andaba publicó haber cobrado salud yendo a aquella ermita, y empezó a crecer la devoción de la gente, y pusieron nombre a la imagen Nuestra Señora de Guadalupe, por decir que se parecía a la de Guadalupe de España".[13]

Salta a la vista la importancia de este testimonio para el conocimiento de los orígenes del guadalupanismo mexicano. En primer lugar es notable su corroboración tácita de los años 1555-1556 como el tiempo en que hizo acto de presencia la imagen en la ermita del Tepeyac;[14] pero, en segundo lugar, se nos informa que la divulgación de la noticia de una curación obrada por aquella imagen fue el disparadero de la devoción que le cobraron los españoles, o dicho de otro modo, fue lo que provocó el proceso de transfiguración de la imagen de Santa María-Tonantzin, tenida por los indios por "aparecida" para ellos, en la imagen de una nueva y nunca antes oída Guadalupana.

Por desgracia el escueto informe del virrey no indica cuándo aconteció tan extraordinario suceso ni ofrece ningún dato acerca de la identidad del beneficiario de aquella portentosa cura de salud. En lo concerniente a lo primero, sólo puede decirse que ese "milagro" debió ocurrir pasado un lapso suficiente para que se hubiere propalado entre los indios la nueva de la "aparición", pero antes de mayo de 1556 que se tiene por la fecha en que el arzobispo había recientemente adscrito la ermita a su directa jurisdicción episcopal,[15] decisión motivada, precisamente, por la ya entonces encendida devoción que le manifestaban los vecinos españoles de la ciudad de México a la imagen.

Respecto a la identidad del ganadero que propaló la noticia de su milagroso restablecimiento de salud parece poder afirmarse que no era un indio, tanto por ser de presumir que lo habría especificado el virrey en su informe; tanto porque el oficio con que lo designó más bien indica un estanciero, como y sobre todo, por la circunstancia de la credibilidad que concedieron los españoles al "milagro". Más irritante es la aparente ignorancia en que manifestó estar fray Francisco de Bustamante acerca de la identidad de ese personaje, puesto que en el célebre sermón antiguadalupano que predicó el 8 de septiembre de 1556 se limitó a denunciar, sin indicación de nombre, a quien calificó de "inventor" de la supuesta potencia taumatúrgica de la imagen y a pedir que se le buscara y castigara por tan

13 *Cartas de Indias*, p. 310.
14 *Vid. supra*, nota 10.
15 *Vid. infra*, el texto al que remite la nota 36.

pernicioso embuste.[16] Y si dijimos "aparente" ignorancia de ese predicador es, como adelante veremos, porque parece seguro que algo debió saber o sospechar al respecto. Sea de ello lo que fuere, no puede razonablemente dudarse que en aquella denuncia del "inventor" de la milagrosidad de la imagen, fray Francisco aludió al ganadero mencionado en el informe del virrey.

Si ahora pasamos a considerar lo relativo a la creciente devoción a la imagen del Tepeyac que, según el virrey, surgió a raíz de haberse propalado la milagrosa curación de aquel ganadero, tenemos el testimonio de las entusiastas descripciones en los dichos de los testigos que declararon en la *Información de 1556*.[17] Se trata, por supuesto de las habituales prácticas piadosas de los españoles de aquella época, pero lo especial del caso es el reclamo de la imagen como numen peculiar y propio de los habitantes de la ciudad de México. Ya tendremos ocasión de destacar las implicaciones de ese reclamo, pero antes toca hacerle frente al enigma que desde antiguo ha inquietado a los historiadores guadalupanos: el de la extrañeza del nombre que los españoles impusieron a esa imagen de la Virgen poco antes "aparecida" a los indios en la ermita del Tepeyac.

2. El enigma del nombre impuesto a la imagen

En su oportunidad desechamos la tesis según la cual el nombre Guadalupe aplicado a aquella imagen se explica por la previa existencia en la ermita de una réplica de la Guadalupana extremeña.[18] Consideremos ahora lo que a ese respecto se dice en el informe del virrey Enríquez.

Allí se afirma, recuérdese, que al surgir la devoción a la imagen, "la gente" le impuso el nombre Nuestra Señora de Guadalupe por decir que se parecía a la de Guadalupe de España. De esta explicación lo valioso es lo accesorio a ella, a saber: primero, que la imposición de aquel nombre a la imagen en la ermita fue a resultas de la devoción que inspiró en los españoles al tener noticia de su milagrosidad; segundo, la identificación de "la gente" mencionada por el virrey, con la española con exclusión de los indígenas porque es claro que sólo a aquella se le puede responsabilizar de ese acto. Lo esencial de la explicación, en cambio, no es aceptable. Adviértase, por lo pronto, la índole dubitativa de la frase del virrey a quien, es obvio, no satisfizo la razón aducida, puesto que la condicionó

[16] *Información de 1556,* testimonios, entre otros, de Juan de Mesa, f. 9r., p. 223; Juan de Salazar, f. 10v., p. 227; Francisco de Salazar, f. 14., p. 237.

[17] *Ibid.*, testimonios, entre otros, de Juan de Salazar, f. 11r., p. 229 y Francisco de Salazar, f. 14r., p. 237.

[18] *Vid. supra,* capítulo primero, I, 2, *c*.

como hipotética al afirmar que se le impuso a la imagen el nombre Guadalupe "por decir" que se parecía a la de España.[19] Y precisamente en esa duda radica la objeción definitiva, porque es patente que no hay tal parecido. Lo que se infiere, entonces, es que en 1575 cuando el virrey recabó los informes que vamos considerando, ya no se sabía la razón de ser de ese nombre, y puede conjeturarse que el informante del virrey improvisó lo del parecido con la imagen española inspirado por la reciente visita de fray Diego de Santa María, el emisario del monasterio de Guadalupe enviado a México para reclamar las limosnas y mandas que los novohispanos ofrecían a la imagen del Tepeyac, pero que él entendía ofrecidas a la extremeña.[20]

Paradójicamente, entonces, lo significativo en la explicación que ofrece el informe del virrey es su valor como testimonio de la ignorancia en que se estaba, ya en 1575, de cómo sucedió que a la imagen del Tepeyac se le hubiere aplicado el nombre de la Virgen extremeña; y es, en efecto, significativo, porque nos pone en aviso de estar frente al reto de dilucidar uno de esos no infrecuentes sucesos que no dejan más huella de su razón de ser que el haber acontecido, y al historiador que no acceda a diputar el hecho a misterio divino, como acontece a quienes aceptan que fue la Virgen misma quien impuso ese nombre a su imagen,[21] no le queda otra opción que la de averiguar la oculta exigencia que, en el caso, se manifestó de tan insólita y enigmática manera.

3. La apropiación de la imagen

Sabemos que antes de ser bautizada la imagen del Tepeyac con el nombre Guadalupe no tenía otro título que el de la Madre de Dios, y así lo declaró expresamente el bachiller Francisco de Salazar a pregunta que se le formuló acerca del fundamento original del culto de la ermita.[22] La imagen tenía, pues, el nombre genérico de la Virgen María, es decir, sin especial advocación; el mismo nombre que, para los indios, era el de nuestra señora madre o Tonantzin.[23] Re-

19 Cuando el virrey Enríquez visitó la ermita de Guadalupe antes de hacer su entrada a la ciudad advertiría que la imagen no tenía ningún parecido con la Guadalupe extremeña. *Vid.* Suárez de Peralta, *Noticias históricas,* capítulo 41.

20 Cartas de fray Diego de Santa María al rey: México, 12 de diciembre de 1574 y 24 de marzo de 1575, en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* II, Apéndices, p. 493-497.

21 Por ejemplo Becerra Tanco, *Felicidad de México*: "...el motivo que tuvo la Virgen para que su imagen se llamase Guadalupe, no lo dijo y así no se sabe hasta que Dios sea servido de declarar ese misterio".

22 *Información de 1556,* testimonio de Francisco de Salazar, f. 14r., p. 237.

23 Sahagún, *Historia general,* III, p. 299.

sulta, entonces, que fue al convertirse la imagen en objeto de la devoción de los españoles cuando surgió la necesidad de darle un nombre propio. A primera vista esa exigencia parece natural y obvia, pero a poco que se reflexione no podrá menos de parecer extraña porque, bien visto, lo natural y obvio habría sido conservarle a la imagen su título original de Madre de Dios que, al fin y al cabo es el que universalmente se le ha concedido dentro de la más pura y antigua tradición católica. Esta reflexión nos enseña que el primer problema tocante al nombre Guadalupe que se le impuso a la imagen del Tepeyac consiste en averiguar con qué fin se le dio un nuevo nombre sin aparente necesidad.

Se dirá que fue para distinguir la imagen objeto de la devoción indígena de la que se convirtió en objeto de la devoción de los españoles. Ciertamente esa es la razón, pero ¿por qué querer distinguirlas si se trata de una y la misma imagen? He aquí el *quid* de la cuestión, porque así surge la duda de si en realidad de verdad se trata de dos imágenes diferentes. De ser así —pero no por supuesto diferentes en su realidad física— habremos descubierto la necesidad a la que obedeció la imposición de un nuevo nombre a la imagen, o si se prefiere, habremos descubierto el secreto sentido que encierra este acto.

Pues bien, darle un nombre a algo que por primera vez se ofrece a nuestra experiencia no sólo lo individualiza respecto a las demás cosas, sino que lo incorpora al ámbito de lo que nos es familiar, es decir, lo reduce al sistema o mundo de nuestros valores, creencias e ideas. Esto se ve muy bien cuando advertimos que no otra cosa significa el darle un nombre a quien se le administra el sacramento del bautismo, porque así, a la vez que se le proporciona una señal de su individualidad, se le admite dentro de la comunidad de los fieles. Físicamente, no se opera ninguna mudanza, pero espiritualmente el bautizado se ha convertido en un ente distinto o para decirlo en términos propios de la ortodoxia, el sacramento transfigura a quien lo recibió en un nuevo hombre. Tal el sentido mágico, digamos, implícito en la imposición sacramental de un nombre; pero no se piense que sólo se trata de casos como el del ejemplo arriba aducido; cualquiera otro caso tiene en términos generales parecido significado: siempre individualiza y al mismo tiempo incorpora en una comunidad, como acontece con los nombres de cariño que suelen darse mutuamente los cónyuges o con los nombres con que se identifican los miembros de una sociedad secreta.[24]

Se habrá advertido que solamente hemos dilucidado el fenómeno

[24] Caso insigne es el del nombre América con el que se individualizaron las nuevas tierras como entidad distinta de Europa, Asia o África, y con el que se incorporó a la ecumene bajo la especie de "continente". *Vid.* Edmundo O'Gorman, *La invención de América,* p. 134-136.

por lo que respecta al paciente o sea al objeto al que se le impone el nombre. Preguntemos, entonces, por el significado de ese acto en lo que toca al agente. La respuesta es obvia porque no es difícil comprender que la incorporación de ese objeto a su mundo tiene el sentido de un acto de señorío sobre dicho objeto o para decirlo de otro modo, se trata en un sentido muy real de un acto de apropiación del mismo. Tal el alegórico y profundo significado de la autoridad que Dios delegó en Adán para imponer nombres a los animales en señal del dominio que ejercía sobre ellos como cosa propia.[25]

De todo lo anterior podemos concluir que al imponerle los españoles el nombre de Guadalupe a la imagen que se hallaba en la ermita del Tepeyac, (1) la individualizaron como distinta de la imagen de la devoción de los indios; (2) la incorporaron a la comunidad o "república" de los españoles, reclamándola como propia de ésta, y (3) de ese modo la dotaron de un nuevo ser al convertirla en el numen peculiar de esa república o si se prefiere, en la celeste madre y protectora de los novohispanos. Pero al formular esas conclusiones apenas hemos levantado la punta del velo, porque ¿cómo explicar la desconcertante ocurrencia de haberle pedido de prestado su advocación a la española Guadalupe? Bien podrían haberla bautizado como Nuestra Señora de México o de la Nueva España.

4. ¿Por qué el nombre de Guadalupe?

En su famosa carta sobre la imagen del Tepeyac don Joaquín García Icazbalceta no pudo menos de compartir la extrañeza que venía inquietando a todos los autores acerca de la razón de ser del nombre que le fue impuesto a aquella imagen, y para explicarla de alguna manera observó que quienes "emigran a lejanas tierras tienen la propensión de repetir en ellas los nombres de las suyas y a encontrar semejanzas, aunque no existan, entre lo que hay en su nueva patria y lo que dejaron en la antigua".[26] Don Joaquín, ya se ve, condiciona la propensión de que habla a la existencia real o supuesta de alguna semejanza entre lo bautizado con el nuevo nombre y el lugar o la cosa de donde se tomó, pero tuvo la agudeza de advertir que puede no haber ningún parecido, con lo que no anduvo descaminado en percibir lo esencial del problema.[27] En efecto, admitiendo esa propensión en el expatriado, la verdadera cuestión es-

[25] *Génesis*, I, 26; II, 19.

[26] Joaquín García Icazbalceta, *Carta del origen de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe de México, escrita por... al Ilustrísimo Sr. Arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos*, párrafo núm. 66.

[27] *Ibid., loc. cit.*

triba en descubrir la finalidad que motiva tan al parecer natural tendencia.

Cuando en un seminario examinábamos el pensamiento guadalupano de fray Servando Teresa de Mier,[28] mi admirado amigo el profesor Jorge Alberto Manrique rechazó con buen sentido el supuesto fundamento empírico de la tesis según la cual el nombre impuesto a la imagen del Tepeyac se debía a su parecido con la estatua de la Virgen que se halla en el coro del santuario extremeño de Guadalupe. Nos hizo ver que no sólo no existía tal parecido, sino que se trataba de un caso en el que, como en muchos otros, militaba una razón de otra índole. Ilustró su pensamiento con ejemplos pertinentes y concluyó que la propensión a imponer nombres importados no tanto obedecía ni necesariamente a un sentimiento de nostalgia, sino al deseo de ungir la cosa a la que se le imponía el nombre con el prestigio de la cosa a la que le pertenecía de origen. Observación sin duda atinada que permite desechar los habituales intentos de explicar el nombre Guadalupe aplicado a la imagen del Tepeyac, ya postulando arbitrariamente la presencia previa en la ermita de una réplica de la Virgen extremeña; ya aduciendo absurdas etimologías de vocablos mexicanos; ya, en fin, aduciendo parecidos que con la mejor voluntad del mundo o son indiscernibles o completamente insuficientes.

Quedemos, entonces, en que a la imagen del Tepeyac se le aplicó el nombre Guadalupe para transferirle el prestigio de la imagen española, particularmente atractivo para los novohispanos por la devoción que le tenían Hernán Cortés y otros conquistadores,[29] es decir, la circunstancia puramente contingente que, sin duda, determinó la elección del nombre que bien pudo haber sido el de otra afamada imagen española de la Virgen. En otras palabras, contrario a lo que suele pensarse o suponerse, el nombre Guadalupe resulta ser accidental; lo esencial era prestigiar la imagen del Tepeyac con alguna advocación española. Pero ¿se agota en eso la finalidad del acto, o era medio para el logro de otro objetivo que por ahora permanece en la sombra? En suma, ¿cuál el objeto en prestigiar la imagen del Tepeyac al aplicarle el nombre de Guadalupe?

5. El nombre Guadalupe: la paradoja de su prestigio

Si no olvidamos que con la imposición del nombre Guadalupe los vecinos españoles de la ciudad de México hicieron suya la ima-

[28] Servando Teresa de Mier, *El heterodoxo guadalupano*, I, p. 10.

[29] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, capítulo 195, donde se relata la visita de Hernán Cortés al santuario de Guadalupe al poco tiempo de haber desembarcado en su primer viaje de regreso a España.

gen que se había "aparecido" a los indios en el Tepeyac, se advierte de inmediato que el deseo de prestigiarla obedece a la necesidad de hacer de ella una imagen digna de su nuevo destino. Pero si eso es así, no menos de inmediato comprendemos que el primordial objetivo en haberle aplicado una advocación española fue purgar la imagen de la mancha del origen de su procedencia. Fue así, entonces, que con aquel nombre no sólo se hizo patente, según antes vimos, que en realidad de verdad se trataba de una imagen distinta a la de los indios, sino exorcizada de todo posible tinte idolátrico en cuanto que quedaba transfigurada en sagrado simulacro de una Virgen española.

Ahora bien, no cabe duda que, así transfigurada, la imagen ya era digna de la aprobación que de ella hicieron los novohispanos para erigirla en su patrona y reina celeste o si se prefiere en el especial o particular numen de su "república"; pero tampoco cabe dudar que al transfigurar la imagen en Virgen española se contrariaba ni más ni menos la finalidad misma de su apropiación. Efectivamente, en cuanto Virgen española era ya digna de aquel privilegiado lugar que le concedían los novohispanos como la reina de su república, pero a la vez y por idéntica razón dejaba de ser la Virgen que los novohispanos pretendían reclamar como específicamente suya o si se quiere, como Virgen novohispana. En suma: o era la Virgen de los españoles novohispanos y entonces no podía lógicamente ser la Virgen de Guadalupe; o era Nuestra Señora de Guadalupe y entonces no podía lógicamente ser la Virgen que los novohispanos pretendían erigir en la privativa o específicamente suya. No otra fue, ciertamente, esta última consecuencia la que quisieron hacer valer los frailes gerónimos del monasterio de Guadalupe para quienes la ermita del Tepeyac no era sino una casa sufragánea, aunque pirata, de su imperial santuario extremeño.

¿Cómo, entonces, superar esa contradicción? ¿Cómo mantener la inevitable transfiguración de la imagen india en imagen española y a la vez afirmar su alteridad como imagen novohispana? La contradicción, por supuesto, es lógicamente irreductible, pero es obvio que estamos en presencia de uno de esos nada infrecuentes casos en que se imponen exigencias de índole vital y en que, por tanto, no hay respetos lógicos que valgan. La solución, si así puede calificarse, no es, claro está, sino la de aceptar la contradicción como una realidad. Sea, pero en el momento que hemos comprendido eso advertimos que esa contradicción no es sino reflejo o expresión de la paradoja constitutiva del ser histórico del hombre novohispano: la de ser español y sin embargo de alguna manera ser otra cosa.[30]

[30] *Vid.* Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo.* Es pertinente recordar aquí la explicación que aventuró el padre Florencia sobre el nombre

La novedad e importancia de este análisis estriba en que nos ha permitido discernir en el nombre impuesto a la imagen del Tepeyac nada menos que el meollo del alma criolla: su inestable equilibrio ontológico. Pero cómo, entonces, sorprendernos del entusiasmo de la dulía con la que los vecinos españoles de la ciudad de México acogieron el advenimento de su española, sí, pero indiana Guadalupana,[31] y cómo extrañarnos de que en la devoción y culto a ese paradójico sagrado símbolo del criollismo se halle el más poderoso resorte de la marcha del proceso de cobro de conciencia de ese nuevo Adán, el criollo novohispano, creado, sí, a semejanza de Dios como los demás hombres, pero con el barro de un nuevo mundo que, no por casualidad será concebido en la eclosión barroca como el Paraíso Mexicano.

Al poner fin a este apartado abrigamos la esperanza de haber disipado los nubarrones de incomprensión que venían oscureciendo, no sólo la razón de ser sino el oculto y profundo significado implícito en la extrañeza del nombre que le fue impuesto a aquella imagen de María que, no sin misterio, hizo acto de presencia al mediar el siglo XVI en la vieja ermita franciscana del Tepeyac. Procede ahora, en prosecusión del plan que arriba nos trazamos, abrir un último apartado para considerar el tercer suceso que integra la primera etapa o protohistoria del guadalupanismo mexicano.

III

LA FUNDACIÓN DEL CULTO A LA IMAGEN

A fines de septiembre de 1556 no sólo era ya general y espectacular la devoción que le tenían y manifestaban a la imagen del Tepeyac los vecinos españoles de la ciudad de México; no sólo se la conocía y veneraba con el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe,

Guadalupe impuesto a la imagen. Dice: "...se acomodó la Santísima Virgen al intento y modo de los conquistadores y pobladores españoles, los cuales deseosos de fundar una España nueva en su Nueva España, iban poniendo a las provincias y pueblos de ella los nombres de los lugares y provincias de España. A este modo la Señora, al primer santuario que mandó se le erigiese en este reino y a la imagen primera que de su mano pintó para colocarla en él, se hizo poner el nombre de uno de sus principales templos y santuarios de España, que es el de Nuestra Señora de Guadalupe en Extremadura". Florencia, *Estrella del norte,* capítulo XVII, párrafo núm. 212.

31 *Información de 1556,* testimonio de Juan de Salazar, f. 12r., p. 231. Ponderando la mucha devoción que le tenían los vecinos de la ciudad de México a la imagen del Tepeyac, dice que "...ya no se platica otra cosa en la tierra si no es ¿dónde queréis que vayamos? Vamos a Nuestra Señora de Guadalupe; que le parece a este testigo que está en Madrid que dicen: vamos a Nuestra Señora de Atocha; y en Valladolid, a Nuestra Señora del Prado..."

sino que ya se practicaba en la ermita un culto formal en el sentido pleno y litúrgico de la palabra. Así lo atestiguan abundantemente los dichos de los declarantes en la *Información de 1556,* siempre con la indicación expresa o tácita acerca de lo muy recientes que eran esas manifestaciones piadosas como también lo era la celebración de los oficios divinos en la ermita.[32] Ahora bien, de esos testimonios se infiere sin lugar a duda lo inmediato del beneplácito de la mitra en acoger bajo su protección y autoridad a la nueva imagen que, tan sin antecedentes, había irrumpido en el horizonte de la vida religiosa de la Nueva España. Ningún documento nos ha llegado, en el supuesto de que los hubo, que justifique los motivos o aclare las circunstancias de aquella decisión del arzobispo Montúfar, pero debemos admitir, por ser de rigor, que el prelado debió diputar en un clérigo el cargo de capellán de la ermita a la que, por otra parte, acudían los fieles con copia de limosnas.[33] No en falso, pues, el señor Montúfar ha sido tenido y elogiado como el fundador del culto guadalupano del Tepeyac aun por quienes admiten como verdad histórica el relevante papel que la tradición aparicionista le concede al señor Zumárraga. Curioso e inexplicable paralogismo si lo hay.

Tampoco se sabe con precisión la fecha del establecimiento del culto en la ermita y para ese efecto hemos de atenernos a la tenue luz de algunos indicios. Debe aducirse, en primer lugar, el bien conocido informe del padre Antonio Freyre, capellán de la ermita en 1570.[34] En efecto, firmado el 10 de enero de ese año, Freyre declaró que el arzobispo Montúfar había fundado y edificado la ermita, "puede haber catorce años", de donde se deduce que la fundación es del año de 1556. Igual noticia, aparentemente tomada de ese informe, consignó el cosmógrafo Juan López de Velasco en su *Geografía y descripción de las Indias.*[35] Con base en otro documento puede precisarse un poco más la fecha, bien que sólo conjeturalmente. Aludimos a la carta del arzobispo Montúfar dirigida desde la ciudad de México el 15 de mayo de 1556 al Consejo de Indias.[36] En esa epístola, una de las más importantes en la larga serie de quejas del prelado en contra del poder que ejercían los religiosos sobre los indios, encontramos la noticia de la repartición que hizo la feligresía indígena de la ciudad entre "todas las tres órdenes", lo que implicó quitarles a los franciscanos algunas iglesias que poseían o

[32] *Ibid.* Bastará citar el testimonio de Francisco de Salazar para prueba de que en la ermita la imagen estaba en un altar y que en ella se decía misa y predicaban sermones, f. 14v., p. 238-239.

[33] No se sabe de cierto quién fue el primer capellán encargado de la ermita. posiblemente el clérigo Francisco de Manjarrés. *Vid. Información de 1556,* p. 239.

[34] Mariano Cuevas, *Documentos,* p. 287-288.

[35] López de Velasco, *Geografía,* p. 190.

[36] *Epistolario,* VIII, p. 70-96. El texto citado en p. 73.

administraban en calidad de visita, y puede suponerse que fue entonces cuando Montúfar adscribió la ermita del Tepeyac a la directa jurisdicción de la mitra metropolitana. De acuerdo con esa plausible inferencia, la fundación del culto formal a la imagen guadalupana debió ocurrir poco antes del 15 de mayo de 1556. Pero como, por otra parte, el padre Freyre también le atribuye al arzobispo haber "edificado" la ermita al mismo tiempo que señala para la fundación, puede aventurarse que sería en torno a aquella fecha cuando el prelado emprendió la reconstrucción de la antigua ermita.

Con las anteriores noticias hemos recorrido en su secuencia los tres pasos o momentos de la que calificamos al principio de este capítulo la etapa inicial de nuestra historia guadalupana. Pongamos, pues, punto final a la exploración de esa etapa, pero no sin pedirle al lector que advierta la obviamente sospechosa precipitación con que obró el prelado, la cola que delata al gran gato encerrado que nos espera con su sorpresa.

CAPÍTULO TERCERO

LA INVENCIÓN DEL GUADALUPANISMO INDÍGENA

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Para quienes comulgan con la realidad histórica de las apariciones del Tepeyac y del portentoso estampamiento de la imagen de la Virgen en el ayate de Juan Diego, la devoción que a ella le tributaron los indios surgió avasalladora desde el momento de la divulgación del prodigio. No otra cosa pretenden probar con la no menos ficticia relación del primer milagro obrado por la imagen que, entre muchos otros, narró don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en ese curioso inventario de ingenuos portentos guadalupanos que se conoce como el Nican motecpana. *Pero es extraño que los historiadores incrédulos de tantos sucesos sobrenaturales no hayan mostrado diligencia en averiguar cuándo surgió aquella devoción, inclinándose algunos a admitir como posibilidad del evento el año de 1531 o sea el que señala la tradición que sin embargo rechazan. El porqué de esa incongruencia estriba en la incertidumbre en que han dejado las fechas, tanto del primer acto de presencia de la imagen del Tepeyac, como de la aplicación a ella del nombre de la imagen extremeña.*

Ahora bien, beneficiando cuanto a esos respectos establecimos en el capítulo precedente, puede afirmarse que la devoción de los indios a la imagen, ya bautizada Guadalupe, sólo pudo aparecer en 1556, año en el que, según vimos, los vecinos españoles de la ciudad de México le impusieron el nombre de aquella advocación a esa imagen que a fines de 1555 tuvieron los indios por aparecida en la vieja ermita del Tepeyac. He aquí, entonces, la cuestión que nos inquieta, porque falta explicar qué pudo inducir a los indios a aceptar de buen grado la metamorfosis de su original Santa María-Tonantzin, no sólo en una Santa María española, sino el numen titular de los residentes españoles de la ciudad de México. A poco que se medite ese enigma, no puede menos de ocurrir la sospecha de una nueva o segunda transfiguración de la efigie que la hubiere hecho aceptar a los indios como su reina celeste y especial madre y defensora. Una metamorfosis, pues, que les hubiere restituido la imagen, ciertamente no como su original Santa María-Tonantzin, pero sí, por decirlo de algún modo, como su Tonantzin-Guadalupana.

Pero si eso fue lo que aconteció, si, en efecto, la imagen fue ob-

jeto de una segunda transfiguración en el sentido que acabamos de conjeturar, debemos esforzarnos en descubrir la manera y la vía de una tan singular mudanza. Ahora bien, no es difícil advertir que sólo sabemos de un texto que plausiblemente pueda aspirar al papel de agencia histórica de esa segunda metamorfosis. Aludimos y los motivos no dejarán de insinuarse de inmediato, a la célebre narración de las apariciones que se dice ocurrieron en 1531, y si a esa historia se le puede o no conceder el significado que le sospechamos, es asunto reservado a los resultados del análisis de su texto, la tarea a la que dedicamos el presente capítulo.

Pero antes de embarcarnos en tan novedosa aventura no estará de más, para quienes lo requieran, recordar las noticias más elementales acerca de tan fundamental monumento de la historiografía guadalupana, el texto estrella de la tradición aparicionista. Pues bien, es obra escrita en mexicano y se la conoce y cita como el Nican mopohua, *sus palabras iniciales, y así nos referiremos a ella. Con certidumbre poco menos que indiscutible se atribuye su paternidad literaria al célebre indio noble don Antonio Valeriano, alumno fundador del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y uno de los más provectos colegiales de esa institución.*[1] *El texto que se tiene por auténtico es el incluido por el bachiller Luis Lasso de la Vega en su célebre* Huei tlamahuizoltica *libro así citado, también, por las dos primeras palabras de su título. Fue impreso por Juan Ruiz, año de 1649, y modernamente en facsímil por don Alfonso Junco con la traducción al castellano debida a don Primo Feliciano Velázquez.*[2]

Es pertinente advertir que no nos enfrascaremos en la ya agotada discusión acerca de los muchos reparos, a nuestro parecer incontestables, que se pueden oponer a la veracidad histórica de los hechos narrados en el Nican mopohua. *Nuestro objetivo, en cambio, será comprobar si es o no válida la sospecha que arriba dijimos, a cuyo efecto intentaremos determinar cuándo debió escribir Valeriano esa obra; cuál el incentivo que lo animó a componerla, y cuál la razón de ser de tan extraordinario relato. Sea ese, en términos generales, el programa a cuyo deshago dedicamos el presente capítulo.*

1 Personaje de sobra conocido, aquí sólo interesa registrar que debió nacer hacia 1524-1526. Es dato que se deduce de la fecha de inauguración del Colegio de Santa Cruz (6 de enero de 1536) supuesto que formó parte del grupo de alumnos fundadores cuya edad fluctuaba entre los diez y los doce años. Casi no hace falta recordar que la autoridad principal y decisiva para atribuir a Valeriano la nararción de las apariciones (el *Nican mopohua*) es don Carlos de Sigüenza y Góngora (*Piedad heroyca*, p. 65). Para un detallado examen de esa atribución, véase Velázquez, *La aparición*, capítulo VI. El doctor Ángel María Garibay sostuvo que el *Nican mopohua* fue obra redactada por los colaboradores de Sahagún (entre quienes estaba Valeriano) con base en antiguos textos que llegaron a manos de ese religioso. Es tesis insostenible. *Vid. infra*, Apéndice primero de este libro.

2 Alfonso Junco, *Un radical problema guadalupano*, México, Jus, 1971.

I

EL "NICAN MOPOHUA"

(Textos)

Transcribimos en seguida, con breve comentario, seis pasajes del *Nican mopohua,* piedras angulares de nuestro análisis de esa célebre obra.[3]

(1) Párrafo introductorio, primera frase: "En orden y concierto se refiere aquí *de qué manera* se apareció *la primera vez (yancuican)* maravillosamente la siempre virgen Santa María, madre de Dios, *nuestra reina,* en el Tepeyácac, *que se nombra Guadalupe.*"

(2) Párrafo introductorio, segunda frase: "Primero *se dejó ver* [la Virgen] de un pobre indio llamado Juan Diego, *y después se apareció su preciosa imagen* delante del nuevo obispo fray Juan de Zumárraga."[4]

[3] Además del texto náhuatl del *Nican mopohua* publicado por Lasso de la Vega, tenemos dos fragmentos que pertenecieron a Boturini. Ambos fueron vertidos al castellano por orden del arzobispo Lorenzana. El traductor de uno fue el bachiller Carlos de Tapia y Zenteno, y el del otro, el licenciado José Julián Ramírez. Primo Feliciano Velázquez, *La aparición,* reprodujo esas traducciones, p. 84-85; 86-91, y supone que el texto traducido por Ramírez es borrador del publicado por Lasso de la Vega, p. 131. *Vid.,* además, Boban, *Catálogo,* II, núm. 317.

Los pasajes transcritos por nosotros proceden de la traducción del *Nican mopohua* de Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.,* p. 146-161. Los subrayados son nuestros. Hay una traducción más reciente y más literal que no altera en nada substancial los pasajes de referencia. *Vid.* Mario Rojas Sánchez, *Nican mopohua. Dn. Antonio Valeriano. Traducción del náhuatl al castellano por el presbítero... de la Diócesis de Huejutla.* Edición bilingüe, México, Imprenta "Ideal", 15 de agosto de 1978.

Es pertinente advertir aquí la existencia de una brevísima narración de las apariciones guadalupanas conocida como la "Relación primitiva" que se supone anterior al *Nican mopohua* o en todo caso independiente de éste, y que se atribuye al canónigo Juan González, supuesto intérprete en las conversaciones de Zumárraga y Juan Diego. El texto existe, pero todo lo demás es puro cuento. *Vid. infra,* el Apéndice segundo de este libro.

[4] Ambos párrafos en Velázquez, *La aparición,* p. 146, pero enmendamos el primero sustituyendo las palabras "poco ha" empleadas por Velázquez (también en la traducción de Rojas) por las palabras "la primera vez", como versión correcta

Comentario

Se distinguen con claridad los dos aspectos del prodigio: (A) el de la manifestación de la Virgen en persona a Juan Diego; (B) el que expresamente se califica de "aparición" de la imagen en presencia de Zumárraga.

en el caso de vocablo *yacuican* del texto original. Exponemos en seguida la justificación de tan decisiva enmienda que altera radicalmente el sentido de la frase.

Carlos de Tapia y Zenteno y José Julián Ramírez tradujeron (siguiendo la lección del *Vocabulario* de Molina) *yancuican* por el adverbio "nuevamente" y por el adjetivo "nueva", respectivamente. Así dieron a entender que el autor se propuso referir el modo o manera en que "nuevamente" o "de nuevo" se apareció la Virgen en el Tepeyac; pero esas versiones son equívocas porque el autor no ofrece referir el modo o manera en que aconteció una nueva o repetida aparición de la Virgen, sino el modo o manera en que se había aparecido por primera vez, en 1531.

Don Primo Feliciano Velázquez debió haber advertido ese equívoco y aclaró que el adverbio "nuevamente" de la lección de Molina equivale, dice, a "recientemente" o bien a "poco tiempo antes", indicando, explica, "que el suceso acaeció no mucho antes de ser referido" (Velázquez, *La aparición,* p. 146, nota 4.) De acuerdo con eso tradujo la voz *yancuican por* "poco ha" con el obvio propósito de dar a entender que Valeriano ofreció referir la manera en que *poco tiempo antes de la fecha en que escribía* había ocurrido el prodigio de las apariciones de 1531. Con esa superchería se le concede al *Nican mopohua* una fecha de composición cercana a ese año y por tanto excepcional valor probatorio. Alfonso Junco en su *Un radical problema guadalupano, op. cit., sacó* expresamente esa tan favorable consecuencia al credo aparicionista. Pero si es cierto que Velázquez acomodó la traducción a sus deseos no advirtió que al hacerlo incurría en una imposibilidad cronológica. En efecto, Valeriano nació entre 1524 y 1526 (*vid. supra,* nota 1) de suerte que en 1531 tendría cinco o siete años de edad, circunstancia que hace inverosímil que cuando compuso el *Nican mopohua* hubiere transcurrido *poco tiempo* (digamos unos cinco años) después de haber ocurrido las apariciones. Para sortear tan grave dificultad se retrotrae la fecha del nacimiento de Valeriano, deduciéndola a partir, no ya de la fecha de inauguración del Colegio de Santa Cruz, sino de las gestiones encaminadas a la erección de dicho colegio. No se ve por qué ha de adoptarse ese cómputo que, por otra parte, no alivia en gran medida la dificultad; pero delata en cambio la intención de quienes lo aducen.

Ahora bien, todas esas dificultades se desvanecen si se traduce el vocablo *yancuican* por las palabras "la primera vez", versión que autorizan Carochi (*Arte de la lengua mexicana;* libro v, capítulo 2, párrafo 9) y Rémi Simeon (*Diccionario*). Así, en efecto, la fase inicial del párrafo introductorio que dice: *Nican mopohua, motecpana in quenin* yancuican *hueytlamahuizoltica...* se traduce correctamente por: "En orden y concierto se refiere aquí de qué manera apareció LA PRIMERA VEZ maravillosamente..." y así hemos traducido.

El padre Lauro López Beltrán en su *La protohistoria guadalupana,* p. 199, nota 9, estima que los párrafos introductorios del *Nican mopohua* que hemos venido considerando son añadidos de Lasso de la Vega. Es fácil destruir por infundada esa suposición. En efecto, en los textos fragmentarios del relato de Valeriano de que hicimos mérito en la nota 3 aparecen esos párrafos, y como esos textos son independientes del texto publicado por Lasso no puede alegarse que éste los interpoló. En esos textos, en cambio, no aparece la frase final de la intro-

A continuación del nombre "Zumárraga" el texto añade: "También [se cuentan] todos los milagros que ha hecho" la imagen, se entiende. Esta frase es, sin duda, añadido del editor Lasso de la Vega, y es alusión al *Nican motecpana. Vid.* nota 4 al final.

(3) Se da comienzo al relato prometido o sea al *de la manera* en que *por vez primera* ocurrió el prodigio. Dice el texto: "Diez años después de tomada la ciudad de México, se suspendió la guerra y hubo paz en los pueblos, *así como empezó* a brotar la fe, *el conocimiento del verdadero Dios,* por quien se vive. A la sazón *en el año de mil quinientos treinta y uno, a pocos días del mes de diciembre,* sucedió que había un pobre indio, de nombre Juan Diego..." Se aclara en seguida que era un sábado cuando por primera vez se manifestó la Virgen a Juan Diego.[5]

Comentario

Consigna ese texto en términos muy generales las circunstancias en que ocurrió ese inicial prodigio, y es, por lo pronto, enigmática la fecha que le atribuyó Valeriano.

(4) Se narra el suceso de la *aparición de la imagen.* Dice el texto: "Desenvolvió [Juan Diego] luego su blanca manta" y "se dibujó en ella y *apareció* de repente la preciosa imagen *de la manera que está y se guarda hoy* en su templo del Tepeyácac, *que se nombra Guadalupe*".[6]

Comentario

Aclara el traductor que con las palabras "de la manera" tradujo *in yuhcatzintli,* reverencial de *iuhcayotl,* que significa "forma de materia, modo o manera".[7] De aquí resulta que el sentido del texto transcrito es que la imagen aparecida a Zumárraga *se identifica materialmente* con la efigie que estaba en el templo del Tepeyac *al tiempo en que Valeriano escribía el relato.*

ducción que dice: "También [se cuentan] todos los milagros que ha hecho [la imagen de la Virgen]." Obvia alusión al *Nican motecpana* que Lasso añadió al relato de Valeriano y la frase es no menos obvia adición de Lasso.

[5] Velázquez, *La aparición,* p. 147. La traducción de Rojas, versículos 1-6 no ofrece ninguna variante de sentido.

[6] *Ibid.,* p. 159-160. La traducción de Rojas, versículo 208, dice en lo conducente: "...en la forma y figura en que ahora está, en donde ahora es conservada en su amada casita en el Tepeyac, que se llama Guadalupe". En Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María...* (1648) el pasaje correspondiente dice: "...cayendo [las flores] de la manta dejaron pintada en ella a María Virgen Madre de Dios, en su santa imagen que hoy se conserva, guarda y venera en su santuario de Guadalupe de México". En Becerra Tanco, *Origen milagroso...* (1666) y *Felicidad de México...* (1675) se relata el estampamiento de la imagen y en seguida dice: "...como se ve el día de hoy".

[7] Velázquez, *La aparición,* p. 160, nota 1.

(5) Se trata del episodio de la aparición de la Virgen a Juan Bernardino. Lo sana de la enfermedad que padecía, y le ordena comunique al obispo ser voluntad de ella que *"había de nombrarse su* bendita imagen la siempre virgen Santa María de Guadalupe".[8]

Comentario

Es digno de reparo que el deseo de la Virgen de que su imagen se nombrara Santa María de Guadalupe no se lo hubiera comunicado a Juan Diego, y que el autor dejara tan extraño mandamiento para el episodio tardío y en definitiva accidental de la aparición a Juan Bernardino.

(6) Juan Diego y Juan Bernardino permanecen "algunos días" en la casa de Zumárraga "hasta que se *erigió el templo de la reina en el Tepeyácac"*. Se dice en seguida que el obispo, después de haber sacado la imagen *"del oratorio de su palacio"*, la pasó a la catedral, y se aclara que "la ciudad entera se conmovió" y que "mucho le maravillaba que se hubiese *aparecido* por milagro divino, porque ninguna persona de este mundo pintó su preciosa imagen".[9]

Comentario

No se dice expresamente, aunque se da a entender, que Zumárraga hubiere trasladado la imagen a ese "templo" que para ella mandó edificar en el Tepeyac. Se trataría, pues, no de la antigua ermita, sino de un "templo" edificado durante los días en que Juan Diego y Juan Bernardino permanecieron en la casa del prelado, lapso que un historiador aparicionista calcula como el transcurrido entre el 13 y el 26 de diciembre de 1531. *Vid.* nota 2 al final.

II

EL "NICAN MOPOHUA"

(Inferencias de los textos transcritos)

1. Cuándo debió escribirse el *Nican mopohua*

Para disipar esa incógnita tenemos por lo pronto una valiosa indicación en los textos números 1, 4 y 5 en los que aparece el nom-

[8] *Ibid.*, p. 160-161. Traducción de Rojas, versículo 208, dice en lo conducente: "...bien así se nombraría la perfecta Virgen Santa María de Guadalupe, su amada imagen".

[9] Velázquez, *La aparición*, p. 161. No hay, por supuesto, la menor huella o eco de esa conmoción que se dice sacudió a la ciudad de México.

bre de Guadalupe, circunstancia que revela inequívocamente que la obra se escribió después de habérsele impuesto a la imagen el nombre de la Virgen extremeña. Se infiere pues, que el relato tuvo que haber sido compuesto no antes de 1556 (*vid. supra,* capítulo segundo, II, 1 y 2.) Queda así fijado el término *a quo* del lapso durante el cual debió escribirse el *Nican mopohua.*

No más allá autoriza la inferencia de los textos aducidos, pero podemos intentar mayor precisión si preguntamos, primero, si es plausible y muy probable que Valeriano hubiere emprendido la composición de esa obra, precisamente, en ese año de 1556, y de ser así, segundo, hasta qué momento dejaría de serlo, es decir, hasta cuándo prevalecieron las condiciones de esa plausibilidad.

Pues bien, en 1556 Valeriano andaría por los treinta años de su edad; en 1556 el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ya se había independizado de la administración y vigilancia estrecha de los franciscanos, y Valeriano, ya catedrático en dicho colegio, obraría con entera libertad (*Vid.* nota 1). Esas circunstancias conspiran para admitir que ese año fue propicio para que Valeriano emprendiera la redacción del *Nican mopohua,* incitado —y esto es decisivo— por la entonces reciente "aparición" de la imagen de la Virgen en la vieja ermita del Tepeyac y por la espectacular devoción que le tributaban los vecinos españoles de la ciudad de México. Pero he aquí que también en 1556, en septiembre, ocurrió el escandaloso conflicto entre el arzobispo Montúfar y el provincial de los franciscanos de México, fray Francisco de Bustamante. Se opuso éste, no tanto al culto que los españoles le rendían a la imagen, cuanto al empeño del arzobispo en que los indios emularan ese ejemplo animados por los milagros que se le atribuían a la imagen, motivo este último que especialmente provocó la ira del provincial. Ahora bien, qué milagro de mayor asombro, preguntamos, que el relatado en el *Nican mopohua.* Ya se ve: si suponemos que Valeriano compuso esa obra después y a pesar de la invectiva guadalupana predicada el día 8 de septiembre de 1556 por fray Francisco de Bustamante, tendremos que admitir que tan violenta condenación por parte de los franciscanos de México[10] sólo le merecía a Valeriano el mayor de los desprecios. Pero esa actitud nos parece completamente inadmisible, dada la dependencia espiritual que, desde la infancia, lo ligaba con aquellos religiosos, sus protectores y maestros; es más, dada la veneración en que los tuvo hasta el fin de su vida, vínculo de respetuosa y sumisa amistad del que tenemos elogioso testimonio en las páginas que

10 *Información de 1556.* Declaraciones de Gonzalo de Alarcón, Antonio Sánchez de Cisneros y Juan de Masseguer, donde se da a entender que la opinión generalizada entre los franciscanos de México no disentía del parecer antiguadalupano del provincial fray Francisco de Bustamante.

dedicó a su memoria fray Juan de Torquemada.[11] Y no es menos de tener presente, además, lo que en ese sentido significa la recomendación que de Valeriano se le hizo a fray Bernardino de Sahagún para idóneo auxiliar suyo en la revisión de sus investigaciones.

En suma, tenemos por conjetura la más plausible y segura que Valeriano compuso el *Nican mopohua* en 1556 durante el tiempo transcurrido entre la fecha en que los vecinos españoles de la ciudad de México le cobraron devoción e impusieron el nombre Guadalupe a la imagen de la Virgen "aparecida" en la vieja ermita del Tepeyac en 1555-1556, y el 8 de septiembre de ese último año, día en que predicó su sermón antiguadalupano fray Francisco de Bustamante en la capilla de San José de los Naturales del convento grande de San Francisco de México.

Estimamos que la fijación de ese breve lapso durante el cual Valeriano debió componer el relato del *Nican mopohua* no sólo es valiosa sino novedosa contribución a la historiografía guadalupana, supuesto que, siguiendo a Florencia, es habitual entre los historiadores aparicionistas fijar para ese efecto el lapso comprendido entre 1540 y 1545, fechas que para nosotros resultan —casi ocioso es decirlo— absolutamente inverosímiles.

Para terminar este apartado es importante aducir un formidable e inesperado apoyo a nuestra tesis en la afirmación de un connotado historiador aparicionista, el padre Ernest J. Burrus, S.J. Según este sabio sacerdote el manuscrito más antiguo que se conoce del *Nican mopohua* ofrece las mismas características de un texto escrito en México por fray Alonso de la Vera Cruz en los años de 1553-1554, es decir, la época precisamente asignada por nosotros a la composición del relato del *Nican mopohua*. Ahora bien, esa coincidencia adquiere una notable significación cuando nos enteramos que el padre Burrus opina que no debe excluirse la posibilidad de que aquel antiguo manuscrito de la obra de Valeriano sea nada menos que el del original (*Vid.* Burrus, *The Oldest copy of the Nican mopohua*, p. 4 y 25, *Cara*, Washington, D. C., 1981; *infra*, el registro *"Nican mopohua"* en la Bibliografía.)

2. Identificación material de la imagen que se dice apareció en *1531* con la que los indios tuvieron por aparecida en *1555-56*

De los textos listados bajo los números 1, 2 y 3 nos enteramos de que el autor ofrece narrar *la manera* en que ocurrió el prodigio que dice acaeció en diciembre de 1531. Pero es de la mayor importancia notar que en el primero de esos textos se implica que, cuando Va-

[11] *Monarquía*, libro XV, capítulo 43.

leriano redactó esa frase, ese decir, en 1556, había ocurrido una segunda aparición de la misma imagen, supuesto que alude a la que va a narrar (la de 1531) como la que había acaecido *por primera vez.* Ahora bien, como ese prodigio, el de 1531, ofrece dos aspectos que el autor se esmeró en distinguir en el texto número 2, a saber: la manifestación de la Virgen en persona a Juan Diego, y la aparición de la imagen al obsipo Zumárraga, es de preguntar en qué puede consistir el suceso repetitivo del portento acaecido en 1531.

Pues bien, como en la primera frase del párrafo introductorio (texto número 1) Valeriano declara que referirá *"de qué manera"* había ocurrido POR PRIMERA VEZ el prodigio, es obvio que su repetición ocurrió en circunstancias distintas. Pero si las circunstancias no fueron las mismas, no es menos obvio que sólo se repetiría lo que de la primera vez podía repetirse en otras circunstancias. Mas no bien hemos precisado lo anterior cuando caemos en la cuenta de que la repetición del prodigio solamente puede referirse a la imagen por ser lo único susceptible de subsistir en el tiempo con independencia de las circunstancias de su primera aparición. En suma, que el portento al que Valeriano tácitamente aludió como ocurrido por segunda vez se limita a una nueva aparición de la imagen.

Pero, entonces, dos preguntas: (1) ¿pretende Valeriano dar a entender que la imagen que apareció por segunda vez es físicamente la misma que la aparecida en 1531? (2) ¿Concretamente a qué segunda aparición de esa imagen alude Valeriano?

Pues bien, en el texto número 4 tenemos la respuesta a ambas interrogaciones. En efecto, al comentar ese texto indicamos que en él se identifica físicamente la imagen aparecida en 1531 con la que allí mismo se dice que *estaba y se guardaba* en el templo del Tepeyac al tiempo en que Valeriano escribía su relato, es decir en 1556 y puesto que la imagen que "estaba y se guardaba" en aquel templo en esa fecha no era sino la que en los anales indígenas se registra como aparecida en 1555-1556, debe concluirse que, precisa y muy precisamente, ésa es la segunda aparición de la imagen a la que tácitamente alude Valeriano en la frase inicial del primer párrafo introductorio del *Nican mopohua* o sea el texto listado por nosotros bajo el número 1.[12]

El lector no dejará de advertir la obligada consecuencia de la anterior conclusión. Porque, en efecto, si (1) la alusión de Valeriano a una segunda "aparición" de la imagen se refiere a la de 1555-1556, y si (2) se trata físicamente de la misma imagen "aparecida" en 1531, resulta que en algún momento del lapso que media entre

[12] Así resulta la inesperada y paradójica consecuencia de que el *Nican mopohua* debe contarse, junto con los anales indígenas aducidos por nosotros (*vid. supra*, captulo segundo, I) como un testimonio más de la "aparición' de la imagen de la Virgen en 1555-1556.

esos extremos cronológicos la imagen debió haberse perdido de vista para poder manifestarse o "aparecer" por segunda vez. No debió eludirle a Valeriano esa dificultad y así se explica que, para soslayarla, no hubiere aclarado si efectivamete la imagen fue trasladada de la catedral al templo que dice le mandó edificar el obispo Zumárraga en el Tepeyac.

Muchos años más tarde don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl debió extrañar el silencio que guardaba el *Nican mopohua* acerca de la traslación de la imagen a la ermita que, según ese texto, mandó edificar el obispo en el Tepeyac, y debemos suponer que a eso se debió que haya inventado en la narración del primer milagro atribuido a la imagen en la serie de los que acumuló en el *Nican motecpana,* la tan solemne como completamente inverosímil procesión dizque organizada y encabezada por un descalzo y enternecido fray Juan de Zumárraga y cuyo propósito era alojar la portentosa imagen en el templo que la Virgen había querido se le edificara en el lugar que había elegido para manifestarse al dichoso neófito Juan Diego.

Pero si don Fernando advirtió aquella omisión en el relato de Valeriano y la suplió de la manera que acabamos de ver, es obvio que no cayó en la cuenta del motivo de dicha omisión, y así y desde entonces nadie ha reparado o querido reparar en que el episodio de la procesión con el que Ixtlilxóchitl adicionó el relato de Valeriano delataba la grave dificultad que le hemos puntualizado, la de una intermedia ocultación o desaparición de la imagen cuyo supuesto portentoso estampamiento había ocurrido en 1531. Y es por eso que los historiadores aparicionistas se ven en el apuro de no saber qué hacer ni cómo dar razón satisfactoria del testimonio de los anales indígenas que tan claramente hablan de la misteriosa presencia en 1555-1556 de la imagen de la Virgen en la vieja ermita del Tepeyac.[13]

3. El misterio de la fecha asignada por Valeriano a las apariciones

Se ha especulado por quienes no aceptan como verdad histórica el relato de Valeriano acerca del motivo que lo indujo a asignar a las apariciones de la Virgen a Juan Diego "el año de 1531 a pocos días del mes de diciembre".[14] La clave, a nuestro parecer, estriba en la

[13] Por ejemplo, Velázquez, *La aparición,* p. 91; García Gutiérrez, *El primer siglo,* p. 29, 30-32, y Chauvet, *El culto guadalupano,* p. 29.

[14] *Vid. supra,* I, texto número 3. Florencia, *Estrella del norte,* núm. 312, da razón de las fechas de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac por caer dentro de la octava de la fiesta de la Purísima Concepción de María, cuya imagen, dice, no es sino la representada en la que se estampó en el ayate de Juan Diego en presencia del obispo Zumárraga. En 1531 la Concepción cayó en viernes, 8 de diciembre.

distinción que se hace en el *Nican mopohua* entre dos sucesivas apariciones de la imagen, según largamente hemos mostrado en las páginas precedentes, porque de allí resultan dos significativas coincidencias cronológicas.

Primera coincidencia. Vimos en su oportunidad[15] que la "segunda aparición" de la imagen de la Virgen ocurrió en diciembre, y no otro es el mes que Valeriano asignó a la que inventó y postuló como primera.

Segunda coincidencia. Por discrepancia entre los cómputos calendáricos de los mexica y los de la tradición Azcapotzalco-Tlatelolco, hay equivalencia entre 1531 y 1555-1556,[16] de manera que también en esto se observa un paralelismo entre las fechas de ambas "apariciones" de la imagen.

Ahora bien, como no es razonable suponer que son coincidencias casuales, cabe discernir en ellas el secreto del enigma que vamos considerando o dicho más puntualmente, que Valeriano quiso reflejar en la fecha que asignó a las apariciones que inventó la de la "aparición" de la imagen que tácitamente postuló como la segunda. Estableció, pues, entre ambos sucesos prodigiosos un esotérico vínculo que delata el modo de pensar mítico-alegórico, premonitorio aviso para orientar nuestra búsqueda de la razón de ser de la fabulosa historia que vamos analizando.

III

EL "NICAN MOPOHUA"
(Su razón de ser)

1. La sacralización de la imagen

Hasta donde sabemos fue el padre Servando Teresa de Mier quien se propuso por primera vez examinar a fondo el problema del objetivo que animó a Valeriano a componer su célebre relato de las apariciones del Tepeyac. Las observaciones de Mier a ese respecto son agudas y valiosas por más de un motivo y no dejaremos de aprovecharlas, pero la solución a la que llegó es inaceptable por condicionada a la profunda convicción que abrigó acerca de la verdad de su premisa, a saber, que la mitología de los naturales de América y especialmente la de los mexicanos no era sino desvirtuada expresión de las verdades del cristianismo que les habían sido enseñadas en tiempos muy anteriores a la llegada de los españoles. Compenetrado de la realidad de esa antigua predicación del Evangelio en el Nuevo

[15] *Vid. supra,* capítulo segundo, I.
[16] Jiménez Moreno, *Estudios de historia colonial,* p. 119-120.

Mundo, Mier creyó que el oculto mensaje del *Nican mopohua* consistía en recordarles a los indios tan glorioso origen de su antigua religión al revelarles que la Virgen María aparecida a Juan Diego era el mismo numen que ellos reverenciaron bajo el nombre de Tonantzin,[17] lo que inevitablemente lo condujo a sostener que la imagen de Guadalupe del Tepeyac era una especie de jeroglífico mexicano con hermética clave sólo inteligible para los indios sabios.[18] Una vez más el despiste proviene de no haberse advertido la liga de identidad establecida por Valeriano entre la imagen que los indios tuvieron por aparecida en la ermita en 1555-1556 y la que, según invento de Valeriano se había estampado milagrosamente en el ayate de Juan Diego a la vista del obispo Zumárraga. Consideremos, entonces, el problema a la luz de tan hasta ahora insospechada identificación.

Pues bien, se infiere sin dificultad que si Valeriano dio a entender, según mostramos,[19] que la imagen aparecida en 1555-1556 era físicamente la misma que la aparecida en 1531, es que su propósito fue dar razón del origen de aquella imagen, pero concediéndole los más altos quilates de milagrosidad. Quiso, pues, para decirlo con otras palabras —y esto es lo verdaderamente decisivo— sacralizar la imagen guadalupana al concederle un fundamento sobrenatural, y no otra, así nos parece, fue la finalidad primordial que inspiró la composición del *Nican mopohua*. Veamos, entonces, cómo se desempeñó Valeriano para el logro de tan extraordinario objetivo.

2. La índole del relato

Nada de sorpresivo tiene que si la finalidad que persiguió Valeriano fue postularle un origen sobrenatural a la imagen "aparecida" en 1555-1556, su obra sea un relato de los supuestos antecedentes de dicha imagen, es decir, una narración de índole histórica; lo sorprendente, en cambio, es la historia misma que se le ocurrió inventar, no sin embargo por su ambiente sobrenatural, sino por la flagrante inverosimilitud histórica que, a partir de don Juan Bautista Muñoz,[20] le ha sido señalada sistemáticamente por los impugnadores.

Ahora bien, lo toral a ese respecto es advertir que esa deficiencia del relato sólo es eso si se parte del supuesto de que Valeriano tuvo el propósito de ofrecer una falsificación histórica. Y ciertamente, la enconada polémica acerca de la realidad de los hechos

17 Mier, *El heterodoxo guadalupano*, I, *"Estudio preliminar"*.
18 *Ibid.*
19 *Vid. supra*, II, 2.
20 Juan Bautista Muñoz, *Memoria sobre las apariciones de nuestra Señora de Guadalupe de México*, 1794.

narrados en el *Nican mopohua* tiene por condición de posibilidad aquel falso supuesto cuyo origen sólo se remonta a la segunda mitad del siglo XVII cuando, habiendo decaído la devoción a la imagen guadalupana por esa misma falta de fundamento que le había denunciado fray Francisco de Bustamante, unos criollos alucinados descubrieron el texto de la obra de Valeriano y se persuadieron de que era testimonio auténtico de unos sucesos realmente acaecidos.[21] Pero si no caemos en la trampa de esa equivocada perspectiva y ponemos empeño en entender la obra de Valeriano en el contexto de sus propios supuestos, viene a nuestro socorro la perspicacia de una observación del padre Mier en un punto clave de su exhaustivo análisis crítico del relato de las apariciones.

Además de ser tópica la tradición de apariciones de la Virgen María o de su imagen ocurridas a pastores en lugares apartados y rocosos —como es el caso, no casualmente, de la imagen de la Guadalupana extremeña— el padre Mier rastreó con su habitual buen olfato las heterogéneas fuentes de las que echó mano Valeriano para componer su narración, y pudo discernir en ella alusiones bíblicas y mitológicas mexicanas y referencias a pasajes de las historias sagrada y novohispana, abigarrada mezcolanza que lo indujo a advertir que se trataba de una composición literaria del género de los autos sacramentales tan en boga, por otra parte, durante el primer siglo de nuestra historia colonial. Y en verdad, la secuencia de los prodigiosos episodios relatados por Valeriano; los ingenuos tropiezos que tuvo Juan Diego para cumplir el mandato de la Virgen; la inicial incredulidad del obispo Zumárraga, y, en fin, la actitud y el comportamiento del prelado ante el espectacular desenlace del florido estampamiento de la imagen de la Virgen, le comunican a toda la obra un corte teatral tan innegable como candoroso que abona el acierto de la perspicaz observación del padre Mier.

Vemos, entonces, que para lograr el objetivo de proporcionarle a la imagen "aparecida" en 1555-1556 el formidable apoyo de un fundamento sobrenatural, Valeriano recurrió, sí, al arbitrio de una narración histórica, pero no en el sentido propio de la palabra, sino en el de un cuento o fábula que narra una serie de hechos supuestamente acaecidos que sólo cobran su auténtico significado en la esfera de la imaginación creadora. Y lo importante es comprender que la índole ficticia del relato no sólo no debió parecerle a Valeriano impedimento para el logro de su propósito, sino la manera idónea y más eficaz para realizarlo. Ninguna especial extravagancia insólita encierra, sin embargo, un modo de proceder tan contrario a nuestros hábitos intelectuales, con tal de comprender que Valeriano se prevaleció de

[21] Obvia alusión principalmente al bachiller Miguel Sánchez y a Luis Lasso de la Vega.

los permisos del espíritu alegórico que anima e inspira a todo un género de composiciones literarias de antiquísima prosapia aún muy viva en su época. En los viejos autos sacramentales que, a no dudarlo fueron su modelo, y asimismo en la elaboración y transmisión de los mitos y de las consejas piadosas, es de esencia el despego a las exigencias lógicas, cronológicas e históricas, porque la meta que se persigue es revelar, a través de una narración de ficticios sucesos extraordinarios y deslumbrantes, una suprarrealidad que, apoyada en ellos, los trasciende al utilizarlos como el idóneo vehículo de algún especial mensaje de la divinidad. Tal, pues, no el fundado en la suposición de una superchería, es el criterio válido para aprehender el sentido de la hermosa y tierna historia de las apariciones de María al indio Juan Diego y de la teatral escena del estampamiento de la imagen, ésta sí, constituida en el único documento histórico de todo el suceso.

3. La imagen restituida a los indios

Hasta aquí hemos averiguado que sacralizar la imagen de la Virgen "aparecida" en la ermita del Tepeyac en 1555-1556 fue el objetivo primordial e inmediato que se propuso Valeriano con su relato de las apariciones; pero nada sabemos acerca de la necesidad que le inspiró ese propósito o dicho de otro modo, ignoramos el para quién y el para qué de tan extraordinaria empresa. Preguntemos, entonces, por el sujeto a quien tuvo en mente Valeriano para dirigirle el mensaje de su obra.

La respuesta no ofrece duda: la narración del *Nican mopohua* fue concebida para noticia de los indios como lo indican la índole literaria del relato y más obviamente el idioma que eligió el autor para escribirla, porque de haberlo querido bien pudo emplear el castellano que poseía desde la infancia. Baste aducir en corroboración, por si hiciere falta, que el héroe del cuento no es el obispo español a quien, de haberlo querido Valeriano, la Virgen bien pudo comunicarle directamente su voluntad de tener un templo en el Tepeyac, sino Juan Diego y en segundo lugar de preferencia su tío Juan Bernardino, humildes macehuales inmensamente enaltecidos por su participación en coloquios con nadie menos que la Virgen en persona y por haber sido los elegidos para intermediarios en el cumplimiento de su soberano deseo. La intención de Valeriano es, pues, clarísima, pero no sólo en ser los de su raza a quienes quiso dirigirles el mensaje de su obra, sino en exaltarlos como dignos de tan señaladas muestras del favor divino.

Pero ¿qué fue concretamente, entonces, lo que Valeriano quiso comunicar a los indios al sacralizar la imagen de la Virgen que se

les había "aparecido" en 1555-1556, y en general al relatar todos esos portentos tan halagüeños para ellos que, por otra parte, recibirían sin ningún espíritu crítico y tanto más cuanto que apelaban a la irresistible fascinación que, aún hoy, ejerce en su ánimo lo fantástico y lo maravilloso?

Pues, bien, el texto del relato es suficientemente explícito para poder responder sin titubeo de duda. Desde la primera frase del párrafo introductorio y más adelante, ya aparecida la imagen, Valeriano, el indio Valeriano se refiere a la Virgen María como "nuestra reina",[22] significando así, no sólo la majestad espiritual de la madre de Dios, sino la existencia de un vínculo especial que ella se había dignado establecer con los indios; vínculo expresa y concretamente ratificado en su primer coloquio con Juan Diego, supuesto que allí es donde la reina celeste declara su predilección por los indios, prometiéndoles consuelo y el amoroso amparo de una tierna madre. Pero si ése fue el mensaje que Valeriano quiso transmitir a los de su raza, es muy importante caer en la cuenta de que fue así como Valeriano logró reclamar para los indios la preferencia en los favores de esa efigie que los españoles se habían apropiado al hacer de su culto el centro favorito de su devoción, plegarias y romerías. Y así discernimos que en el relato de Valeriano se opera una nueva transfiguración de la imagen que la restituía a su condición original de Virgen india.

Cierto, en ese reclamo anidaba el peligro de una desvirtuación del mensaje, el de inducir en los indios la confusión de esa nueva celeste madre protectora con su antigua madre Tonantzin, y así se explica el empeño que puso Valeriano, desde el momento en que por primera vez se le aparece la Virgen a Juan Diego, en salirle al paso a tan funesto equívoco. Y en efecto, muy deliberadamente ese inicial portento ocurre en el ambiente mágico de un escenario inspirado en elementos de la mitología mexicana con el fin de sembrar en el ánimo de Juan Diego la duda de hallarse en el paraíso imaginado por sus mayores; pero insinuada así la posibilidad de aquel tan pernicioso engaño, nuestro autor se apresura a que sea la Virgen misma quien de inmediato lo disipe con la de otro modo innecesaria aclaración de ser ella, dice el texto, "la siempre virgen Santa María, madre del verdadero Dios... el señor del cielo y de la tierra",[23] no fuera a equivocarla el asombrado neófito por el diabólico numen antes venerado en ese mismo lugar.[24]

[22] *Vid. supra,* I, textos números 1 y 6.

[23] Velázquez, *La aparición,* p. 148.

[24] Es interpretación diametralmente opuesta a la tesis del padre Mier, para quien el episodio de la primera aparición de la Virgen a Juan Diego prueba el propósito de Valeriano de identificar el culto a Tonantzin con un antiquísimo culto a la Virgen María.

4. El escollo del nombre Guadalupe

Pero si hemos logrado desentrañar cuál, en sustancia, es el mensaje de la obra de Valeriano, todavía falta destacar un elemento que le es esencial. Adviértase, en efecto, que al reivindicar para los indios el especial patronato de la Virgen cuya imagen se había "aparecido" en 1555-1556, se establecía implícitamente una rivalidad respecto a parecidas pretensiones por parte de los españoles que parecía sancionar la separación de las dos repúblicas, escisión tanto más grave cuanto que tendría su justificación en nada menos que la voluntad de la Virgen. Pero Valeriano, no se olvide, era hijo del Colegio de Santa Cruz y según decía de él el maestro Cervantes Salazar, era un indio "muy instruido en la fe cristiana"[25] o si se prefiere, un indio profundamente españolizado para quien el extrañamiento entre indios y españoles era tan indeseable como contrario a cuanto tuvo en mente al componer su fabulosa narración de las apariciones. Nótese que la imagen de Juan Diego no es la de un indio partidario del monopolio espiritual y separatista que pretendían mantener sobre los de su raza los misioneros a quienes Valeriano excluye por completo de su relato.

Ahora bien, no hay dificultad en ver que la posibilidad real de un conflicto entre las respectivas reclamaciones de españoles e indios tocante al especial patronato de la Virgen cuya imagen se hallaba en la ermita del Tepeyac, dependía de que los indios rechazaran por espurio a su cristianizada Tonantzin la advocación guadalupana que había convertido a la efigie en la de una Virgen española. Resultaba necesario por tanto, indigenizar, por decirlo así, el título de Guadalupe para neutralizar su incompatibilidad con la restitución de la imagen a su condición original de Virgen india. Veamos cómo se ingenió Valeriano para lograr tan paradójico objetivo.

Todo atento lector del *Nican mopohua* no podrá menos de advertir que la aparición de María a Juan Bernardino es un episodio que, después de la espectacular culminación del florido estampamiento de la imagen, sólo puede justificarse si suponemos que obedece a alguna exigencia de última hora. Y en efecto, como fue en esa postrera y al parecer innecesaria aparición cuando la Virgen expresó su voluntad de bautizar su imagen con el nombre Guadalupe,[26] es obvio que ese episodio responde a la necesidad en que se vio Valeriano de explicar en términos acordes a la índole sobrenatural de la narración, la flagrante extrañeza de ese apelativo en un suceso ajeno a toda intervención española.

Tal pues, el arbitrio al que recurrió Valeriano para eludir la

25 *Vid. supra,* nota 1.
26 *Vid. supra,* I, número 5.

amenaza que a ojos de los indios implicaba ese nombre; solución ingeniosa y de gran acierto, no sólo porque encubría el verdadero origen de aquella advocación; no sólo porque le concedió así título de legitimidad celeste, sino porque y sobre todo, al convertir el nombre Guadalupe en elemento consubstancial de la milagrosa historia de las apariciones, los indios podían aceptar sin recelo la advocación española de su celestial señora y particular protectora. Y aquí es de advertir la ironía en el hecho de que, cuando años más tarde los criollos se precipitaron jubilosos a recibir por historia verdadera la ficticia narración del *Nican mopohua,* les produjo oculto desabrimiento y no poco asombro descubrir el, para ellos, desconcertante e impenetrable misterio de haber sido la Virgen misma quien eligió para su imagen mexicana el nombre de una de sus peninsulares hermanas.[27]

No fue desacertada, pues, nuestra inicial conjetura en el sentido de postular a priori la necesidad de una renovada indigenización de la imagen para poder dar razón del inmenso apego que, como suya, le tuvieron y le tienen los indios. Y así podemos afirmar que a don Antonio Valeriano se le debe reconocer la gloria de inventor del guadalupalismo indígena, trascendental hazaña que marcó indeleblemente el proceso histórico de la vida espiritual del pueblo mexicano.

5. La divulgación del mensaje de Valeriano

Es necesario aclarar que de ninguna manera hemos querido insinuar que de inmediato y a raíz de la composición del *Nican mopohua* surgió universalmente entre los indios la devoción que en años posteriores tan patentemente han manifestado tenerle a la Virgen del Tepeyac. Se trata, sin duda, de un proceso que marcha parejo al de la progresiva divulgación del prodigio de las apariciones supuestamente ocurrido en 1531. De los avances de penetración espiritual y geográfica de ese proceso poco puede decirse por falta de una investigación dedicada a rastrearlos, y por ahora sólo parece seguro aventurar que la influencia del relato de Valeriano se haría sentir primero entre los indios residentes en la ciudad de México y en los pueblos aledaños vecinos del Tepeyac,[28] y que paulatinamente

[27] Todavía inquieta mucho, no sin razón, a los historiadores aparicionistas el "misterio" del nombre Guadalupe impuesto a la imagen del Tepeyac, y no a todos les cuadra admitir literalmente la explicación del texto de Valeriano. *Vid.* Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac,* Excursus B, p. 199-206.

[28] El indio Juan Bautista en su "Diario" da cuenta de la solemne fiesta en la ermita del Tepeyac celebrada en la octava de la Natividad de la Virgen María, 15 de septiembre de 1566, donde habla del gran concurso de indios. Los de México presentaron el cantar *Micheuicatl* y los de Tlatelolco el cantar *Yaocuicatl.* Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac,* p. 44.

se iría extendiendo a apartadas regiones, principalmente de aquellas de donde procedían desde antiguo las peregrinaciones en veneración de Tonantzin.

En cuanto al texto del *Nican mopohua* sólo sabemos de cierto que llegó a manos de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl; que éste ya entrado el siglo XVII, lo tradujo al castellano en versión parafrástica a la que añadió, y también tradujo al castellano, la relación de una serie de milagros atribuidos a la imagen guadalupana,[29] y finalmente, que fue hasta mediados de ese siglo cuando se divulgó el relato de Valeriano en los conocidos libros guadalupanos de Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Becerra Tanco y el padre Florencia. Debemos suponer, entonces, que durante el lapso anterior a esas publicaciones ese relato debió encontrar propagandistas en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco de donde, es de suponer, proceden los textos fragmentarios recogidos por Boturini y vertidos al castellano por orden del arzobispo Lorenzana.[30] Pero el original y más inmediato medio de divulgación debió ser el que es común a toda clase de consejas, y particularmente las relativas a sucesos sobrenaturales, el de la transmisión de viva voz, en el caso la de caciques y ancianos a quienes habría llegado noticia de lo esencial de la narración de Valeriano, recibida y acogida por ellos y sus oyentes como la revelación de sucesos realmente acaecidos. Surgiría así un incipiente guadadupanismo indígena ya muy patente en esas frecuentes peregrinaciones a la ermita del Tepeyac que tanto alarmaron al padre Sahagún.[31] Pero es muy importante reparar, además, en que el persistente rumor entre los indios acerca de las apariciones de la Virgen a Juan Diego y del portentoso estampamiento de la imagen no dejaría de llegar a oídos de los criollos como testimonio vivo de una antigua, constante y auténtica tradición. Y así, llegada, al mediar el siglo XVII, la hora crítica de un decaimiento de la devoción a la Guadalupana,[32] la fe

[29] Sigüenza y Góngora, *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, núm. 112.

[30] *Vid. supra*, nota 3.

[31] Aludimos al conocido pasaje en la *Historia general*, libro IX, Apéndice sobre supersticiones, donde Sahagún denunció de sospechoso de idolatría el culto de los indios a la imagen de Guadalupe.

[32] Robles, *Diario de sucesos notables*, registro correspondiente al 22 de marzo de 1674, fecha de la muerte del bachiller Miguel Sánchez. Allí se da testimonio del olvido en que había caído la devoción a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac hasta que Sánchez publicó su libro sobre la imagen. Solamente había, dice Robles, una imagen de esa Virgen en el convento de Santo Domingo de México, pero hoy, aclara, no hay convento ni iglesia ni casa ni celda donde no se venere la imagen de aquella Virgen. No es improbable que la imagen en Santo Domingo a la que se refiere Robles sea la misma de la que habla fray Alonso Franco en el libro III, capítulo 34 de la *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago México*. Los historiadores aparicionistas han intentado desacreditar esa noticia de Robles, pero olvidan que lo mismo afirmó nadie menos que el

en la verdad de esa supuesta antigua tradición fue la tierra fértil para que arraigara y floreciera espléndida la creencia en la realidad histórica de cuanto relataba el entonces recién descubierto texto de la obra de Valeriano.[33] Vamos a concluir, entonces, que no sólo debe atribuirse a éste —como ya lo indicamos— la paternidad del guadalupanismo indígena, sino, paradójicamente, la paternidad putativa del guadalupanismo criollo. Tales las extrañas contradicciones de la historia cuando, bajo el imperio de una necesidad vital, se tiene que creer en lo que en un momento dado se tiene que creer, condenado al silencio el impertinente clamor de la crítica histórica.

padre Florencia, *Estrella del norte,* núm. 181, f. 89r., donde dice que con el libro de Miguel Sánchez "se avivó grandemente en los mexicanos la devoción de la sagrada imagen y desde entonces, *al paso que creció la noticia de su prodigioso origen,* aumentó la de su venerable santuario..." También viene al caso recordar la afirmación del padre Baltasar González, S. J. en el parecer que dio para la publicación del *Huei tlamahuizoltica* del bachiller Lasso de la Vega, donde dice que la divulgación del texto del *Nican mopohua* "...será muy útil y provechosa para avivar la devoción [a la imagen del Tepeyac] en los tibios y engendrarla de nuevo en los que ignorantes viven del misterioso origen deste celestial retrato de la reina del cielo..." Sobre ese parecer del padre Baltasar González, *vid. infra,* Apéndice Segundo de este libro, apartado VII.

33 Los historiadores aparicionistas tienen razón en oponerse a la idea de que la tradición de las apariciones surge a partir de la publicación del libro de Miguel Sánchez. Es la tesis del padre Mier. Pero no es válida la inferencia de que, por ser anterior la tradición a ese libro, se prueba la verdad histórica de su contenido. Lo evidente es que la tradición se originó en el *Nican mopohua* y que no tiene más credibilidad histórica que la que pueda concederse a ese relato, es decir, ninguna.

PARTE SEGUNDA

PREAMBULO

Los días 6 y 8 de septiembre de 1556 ocurrió en la ciudad de México un suceso de trascedental importancia para el profundo conocimiento del desarrollo del proceso histórico del guadalupanismo mexicano. Aludimos, claro está, al conflicto que surgió con motivo de los sermones que respectivamente predicaron en aquellos días el arzobispo don fray Alonso de Montúfar en apoyo de la devoción a la imagen del Tepeyac, y el provincial franciscano fray Francisco de Bustamante en violenta crítica y oposición al intento del prelado. Dedicamos esta segunda parte de nuestras meditaciones al análisis de tan sigular acontecimiento.

Como es habitual en los historiadores aparicionistas, a todo suceso que de alguna manera ponga en peligro la salud de su credo se le concede de inmediato un sentido que conjure la amenaza, y así, en el caso, al sermón del arzobispo se le ha envuelto en un espeso humo de elogios, y de rotunda reprobación al del franciscano, lamentable e infundado exabrupto, se explica, inspirado por la animadversión que los religiosos le habían cobrado al nuevo prelado.[1] *Los impugnadores del prodigio, en cambio y no sin razón, han aducido el sermón del provincial como instancia demoledora del pretendido origen sobrenatural de la imagen.*[2] *Mucho de lo argumentado por éstos es aprovechable en un examen que, haciendo caso omiso del objetivo principal de su contención, pretenda, en cambio, sacar a luz el significado histórico de aquel suceso, temprano tropiezo que sin duda puso en crisis al apenas balbuceante guadalupanismo mexicano, y no otra es la perspectiva desde la cual queremos enfocar nuestra investigación.*

Para el conocimiento de los hechos relativos al conflicto que nos proponemos examinar sólo se cuenta con un documento, a saber: el expediente de las diligencias de la información testimonial que

1 Chauvet, *El culto guadalupano,* primera parte, capítulo III.

2 García Icazbalceta en su *Carta del origen de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe de México* fue el primero en aducir en contra de la realidad histórica de las apariciones el sermón de fray Francisco de Bustamante. En el mismo sentido los editores de la *Información de 1556,* Madrid (pero en realidad México), 1888, y México, 1891.

mandó practicar el arzobispo al otro día de la prédica del sermón del provincial franciscano. Se recordará que ya recurrimos a esas constancias en la primera parte de este estudio, citándolas como la Información de 1556, *y así las seguiremos citando con envíos al texto que de ellas incluyó, en apéndice, el padre Chauvet en su libro* El culto guadalupano del Tepeyac (1978).[3] *Es documento clave para la historia del origen de la imagen y del culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México, tanto por la riqueza de las insólitas noticias que ofrece como por lo que nada dice acerca de lo que tendría que decir de ser históricamente cierto el contenido del* Nican mopohua. *Pero su más jugoso fruto es la posibilidad que brinda para reconstruir en lo esencial los sermones del arzobispo y del provincial, respectivamente, cuyos textos originales desconocemos. Habida cuenta de las anteriores advertencias, procede en primer término enterar al lector de los hechos en la secuencia de su acontecer.*

[3] Sobre el hallazgo y divulgación de la *Información de 1556, vid.* Apéndice séptimo de este libro.

CAPÍTULO PRIMERO

EL SERMÓN DEL ARZOBISPO DON FRAY ALONSO DE MONTÚFAR

(6 de septiembre de 1556)

I

Ofrecemos en seguida los conceptos esenciales del sermón del arzobispo, reconstruidos a partir de las noticias proporcionadas por los testigos que comparecieron en la *Información de 1556.*

1. Reitera el apoyo episcopal a la devoción a la imagen

Vigilia vigiliae de la festividad del Natalicio de la Virgen María, domingo 6 de septiembre de 1556, don fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, predicó en su catedral un sermón en honor de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac o Tepeaquilla, según entonces comúnmente se designaba ese lugar. Vaticinio para los sagaces de que ése sería el asunto que se proponía tratar el arzobispo, fue el haber comenzado con el texto bíblico: Dichosos los ojos que ven *lo que vosotros véis.*[1] De esa manera, en efecto, aludía el prelado a la dicha de quienes eran testigos oculares de la espectacular devoción que, ya para entonces, le tributaban los vecinos españoles de la ciudad de México a aquella imagen.[2] El arzobispo se proponía, pues, robustecer con el prestigio de la alta jerarquía de su autoridad el fervor de esa devoción, ya estimulando a los españoles a perseverar, ya persuadiendo y animando a los indios a emular un ejemplo, a su parecer, tan edificante para ellos.[3]

[1] *Beati oculi qui vident quae vos videtis,* San Lucas, x, 23. Sabemos que con ese texto inició su sermón el arzobispo por el testimonio de Gonzalo de Alarcón, *Información de 1556,* p. 240-241.

[2] *Vid. supra,* Primera parte, capítulo segundo, II, 1.

[3] Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556,* p. 228-229. No era esa la primera vez que el arzobispo aprobaba y animaba la devoción que los vecinos españoles de la ciudad de México le habían cobrado a la imagen del Tepeyac. Así se infiere del testimonio de Francisco de Salazar donde afirmó que en el el sermón del 6 de septiembre el prelado había animado esa devoción, "como ordinariamente anima a la dicha ciudad, viendo el buen principio que llevan los españoles", *Información de 1556,* p. 238-239.

2. La justificación de la imagen

Supuesta la falta de respaldo canónico de que adolecía la imagen de la Virgen que tan recientemente había hecho acto de presencia en la ermita del Tepeyac, el arzobispo se ingenió en suplir de alguna manera tan indispensable requisito. No otro, es obvio, fue el motivo que tuvo para afirmar "cómo el hijo precioso [de la Virgen] en muchas partes ponía devoción a la imagen de su madre preciosa en los pueblos y despoblados" y a ese efecto adujo los ejemplos "de Nuestra Señora de la Antigua y de los Remedios y Nuestra Señora de los Reyes, dentro de la iglesia mayor de Sevilla, y Nuestra Señora de Monserrate y de la Peña de Francia, y Nuestra Señora de Loreto".[4]

Así daba a entender el prelado que la imagen del Tepeyac no carecía de antecedentes autorizados y gloriosos al haber sido "puesta" en ese despoblado para provocar la devoción a la Virgen María. Sí, pero no "puesta" allí por el azar de una contingencia cualquiera, sino por designio divino de su "hijo precioso", Jesucristo.[5] Tan soberanamente justificada la presencia de la imagen en el Tepeyac e implícitamente su existencia misma ¡qué escrúpulo podía suscitar la fervorosa veneración que se le tributaba, ahora tan abonada por la palabra del supremo pastor de la Iglesia Mexicana!

3. La potencia taumatúrgica de la imagen: anzuelo para los indios

Llenado aquel requisito previo, el arzobispo pasó a afirmar que los indios "no eran devotos de Nuestra Señora",[6] y para atraerlos a la veneración de la imagen del Tepeyac y ganarles la voluntad —que la de los españoles ya no hacía falta— su ilustrísima tuvo la temeridad de sumarse al rumor de los milagros que se decía obraba la imagen, predicándolos y afirmando su verdad.[7]

[4] *Ibid.*, p. 228-229. La Virgen de los Remedios citada por el arzobispo es la española de esa advocación.

[5] No puede encarecerse lo suficiente la importancia de esta tesis del arzobispo, según se verá oportunamente.

[6] Testimonios del segundo denunciante y de Alvar Gómez de León, *Información de 1556*, p. 218 y 245.

[7] Se ha tratado de negar el hecho con base en el sospechoso dicho de Juan de Salazar, pero no cabe la menor duda de que el arzobispo de alguna manera abonó los milagros que se atribuían a la imagen del Tepeyac. *Vid.* testimonios del segundo denunciante, del visitador denunciante, de Juan de Salazar en respuesta a la quinta pregunta del interrogatorio, de Marcial de Contreras, de Alonso Sánchez de Cisneros y de Juan de Masseguer, *Información de 1556*, p. 217-219, 227, 232, 242, 250.

Ahora bien, a ese propósito le pareció pertinente al arzobispo recordar "que en el Concilio Lateranense, en una sesión, se mandaron dos cosas so pena de excomunión al sumo pontífice reservadas, la una que nadie infamase a los prelados, y la otra, que ninguno predicase milagros falsos o inciertos".[8] A primera vista no es fácil descubrir qué finalidad perseguía el prelado con haber traído a cuento en las circunstancias esos mandamientos conciliares. Vamos a intentarlo.

Por lo que toca al primero, parece poder explicarse como cura en salud para amedrentar a quien estuviere tentado a censurar públicamente el sermón, y es de suponer que principalmente pensaría en los religiosos franciscanos a quienes, como es sabido, ya había empezado a hostilizar.

De mayor enigma es la finalidad que debió animar al arzobispo a invocar la prohibición conciliar de predicar milagros falsos o inciertos, puesto que no en otra cosa había incurrido. A semejante temeridad sólo se le encuentra la explicación de que así quiso dar a entender que no consideraba falsos o inciertos los milagros que, sin tener de ellos más constancia que el rumor popular, predicó en su sermón. Pero si, como parece, tal fue la intención del prelado, bien se advierte la mucha necesidad que sentía de respaldar la fama taumatúrgica de la imagen como poderoso imán de atracción para los indios.

4. A los indios no les es indiferente la devoción de los españoles a la imagen

También se percibe el gran interés del arzobispo en atraer a los indios a la veneración de la imagen por el empeño que puso en congratularse de que el fervor guadalupano tan espectacularmente externado por los vecinos españoles de la ciudad de México, hubiere sido recibido por los naturales como "grande ejemplo y siguen lo mismo".[9]

II

ADVERTENCIA

Pero no bien hemos completado la reseña del contenido substancial del sermón del señor Montúfar, cuando escuchamos airadas pro-

[8] Pregunta adicional fuera del interrogatorio y respuesta del testigo Juan de Salazar, *Información de 1556*, p. 228-229.

[9] *Ibid.*, p. 229.

testas de los apologistas guadalupanos de ese prelado. Falta incluir, se nos dice, ciertas noticias del testimonio de Juan de Salazar que completan y alteran radicalmente el sentido que aquí se le ha dado al sermón. Sí, es cierto que lo alteran y que faltaría dar cuenta de ellas sino fuera porque se trata de noticias extemporáneas y espurias que pretenden corregir lo que realmente predicó el prelado, enmiendas de las cuales el señor Montúfar mostró mucho empeño en tener constancia para su protección. Será preciso, sin embargo, dejar para más adelante la prueba de esa imputación cuando contemos con los elementos necesarios que nos justifican en haberla hecho.[10]

A reserva de recoger en su oportunidad el hilo de ese cabo suelto, pasemos al convento grande de San Francisco de México para recoger los comentarios que allí se le hicieron al sermón del arzobispo.[11]

10 *Vid. infra,* capítulo cuarto, III.

11 El sermón del arzobispo Montúfar revela que éste no tenía la menor noción de la posibilidad de considerar que la imagen del Tepeyac fuera de origen sobrenatural. ¡Qué más hubiera querido poder afirmar el prelado! Paradójicamente el padre Ángel María Garibay K. ha pretendido que ese sermón es prueba de lo contrario. Para el análisis y crítica de tan extravagante tesis, *vid.,* Apéndice tercero de este libro.

CAPÍTULO SEGUNDO

COMENTARIOS FRANCISCANOS AL SERMÓN DEL ARZOBISPO

(6 de septiembre de 1556)

I

UNA CONVERSACIÓN EN EL CONVENTO DE SAN FRANCISCO

En la tarde del mismo día del sermón que acabamos de reseñar, Gonzalo de Alarcón, criado del arzobispo,[1] fue al convento de San Francisco enviado por su señor a husmear —es de suponerse— lo que allí se pensaba acerca del partido que había tomado en apoyo y fomento de la devoción a la imagen del Tepeyac.[2] Alarcón se hizo acompañar del bachiller Carriazo cuyo nombre de pila no proporciona nuestro informante.[3] Ambos estuvieron conversando con fray Antonio de Huete,[4] y al poco rato se les unieron fray Alonso de Santia-

[1] Es el propio Alarcón quien declara que "vino arrimado a su señoría de España, y que siempre ha tenido a su señoría por señor, aunque vive por sí en casa", *Información de 1556,* p. 240.

[2] La conjetura es plausible si se considera que el arzobispo hizo cosa semejante al enviar a un visitador para que le informara acerca del sermón del padre Bustamante. *Vid. infra,* capítulo tercero, nota 3.

[3] Sin duda se trata del bachiller Francisco de Carriazo mencionado en los documentos transcritos en el *Epistolario,* IX, 215; XIV, 14; XV, 73, 81-82. Más interesantes son las noticias que proporcionan las actas del cabildo de la ciudad de México respecto al nombramiento de Carriazo para el cargo de letrado del Ayuntamiento. Su primera designación consta en el acta del 6 de julio de 1555. Fue sustituido sucesivamente por los doctores Caballero, Castañeda y Sedeño. *Vid.* actas 8 febrero de 1552; 13 noviembre de 1556; 20 octubre de 1559. Carriazo fue designado por segunda vez el 5 de diciembre de 1561 y ratificado el 1º de enero de 1562, según consta en las actas de esas fechas. Resulta, entonces, que Carriazo no desempeñaba el cargo de letrado del Ayuntamiento cuando participó en la conversación que vamos reseñando y simplemente ejercería su profesión de abogado en la Real Audiencia. La segunda vez que Carriazo obtuvo el nombramiento de letrado de la Ciudad fue a pesar de la vigorosa objeción del regidor Juan Velázquez de Salazar quien alegó que ese nombramiento "no es conveniente al honor de esta ciudad... porque se han tratado contra él [Carriazo] negocios feos en la Real Audiencia sobre decirse haber sido en muchos pleitos y procesos prebalicato", es decir, prevaricador. Registremos, por último, que en el acta de 10 de abril de 1562 los consejales designaron una comisión de dos letrados y dos teólogos para escribir contra un libro de fray Bartolomé de las Casas para poder enviar un ditamen a ese respecto a la corte. En esa comisión figuran Carriazo y el licenciado Orbaneja, como los letrados, y el deán y el maestrescuela del Cabildo Eclesiástico, como los teólogos.

[4] Fray Antonio de Huete. Fue natural del pueblo de ese nombre; se graduó de doctor en retórica y sacros cánones en la Universidad de Salamanca; tomó

go,[5] otros frailes cuyos nombres no se especifican y algunos seglares entre quienes Alarcón se esmeró en destacar al rendir su declaración,

el hábito de San Jerónimo en el convento de Zamora, y después profesó en la Orden de San Francisco en la Provincia de los Ángeles. Pasó a la Nueva España en 1542; vino con fray Jacobo de Testera y fray Martín de Hojacastro, ambos de regreso del capítulo general celebrado en Mantua en 1541, y con fray Francisco de Bustamante. Murió en el convento de San Francisco de México el 30 de septiembre de 1565. *Vid.* Betancurt, *Teatro Mexicano,* "Menologio", mes de septiembre; Mendieta, *Historia eclesiástica,* v, parte primera, capítulo 52.

[5] Fray Alonso de Santiago. Aprovecho esta oportunidad para reunir las noticias que he podido recoger acerca de este religioso. (1) Proceso inquisitorial contra Miguel, indio, por idólatra. En la diligencia de junio 20 de 1539, México, fray Alonso de Santiago fue intérprete para recibir el testimonio del indio Mateo. *Proceso de indios idólatras y hechiceros,* p. 116. (2) Mediados del siglo XVI. Fray Alonso de Santiago poseía un ejemplar de los *Coloquios* de Erasmo. Alfonso Reyes, "Reseña sobre el erasmismo en América" en *Revista de Historia de América,* I (México, marzo de 1938) p. 55. (3) Carta del arzobispo Montúfar al rey. México 4 de febrero de 1561. Que fray Alonso de Santiago y fray Toribio Motolinía han sido reducidos a prisión por los franciscanos a causa de "dos cartas que les tomaron que escribían a vuestra majestad". Archivo de Indias, *Indiferente general,* núm. 2978; Baudot, *Utopie,* p. 313, nota 203. (4) Actas de Cabildo de la ciudad de México. (a) 10 de abril de 1562. Los concejales declaran ser notorio que fray Alonso de Santiago "ha escrito sobre el buen derecho que su majestad tiene a estas partes de las Indias y sobre otras cosas muy importantes al servicio de Dios nuestro señor y de su majestad y bien y aumento de esta república". Explican que, por ese motivo, ese religioso "ha sido muy maltratado y molestado de los mayores de su orden". Recuerdan los concejales que a súplica de la Ciudad el rey expidió cédula ordenando se conceda licencia a fray Alonso para pasar a España a informar (la cédula se de 10 de septiembre de 1561 y sobrecédula de 2 de mayo de 1563. *Vid. Información de 1556,* ed. de México, 1891, p. 39, nota 1). Añaden que fray Alonso ha partido para el puerto, pero como carece de medios para los gastos del viaje, la Ciudad le decretó una ayuda de costa por la cantidad de cien pesos de oro común. (b) Acta del 5 de mayo de 1562. Se trató del mismo asunto, pero con la novedad de que, notificada la cédula al comisario y provincial de los franciscanos de México (lo eran a la sazón fray Francisco de Bustamante y fray Luis Rodríguez, respectivamente. Mendieta, *Historia eclesiástica,* IV, 42), no sólo no la cumplieron sino que enviaron a fray Alonso de Santiago al reino de la Nueva Galicia, "donde al presente está en la misma vejación que solía estar". Acordaron los concejales la práctica de las necesarias diligencias para el cumplimiento de la referida cédula y para que se ponga remedio a esos abusos "antes de que este pobre religioso, con el mal tratamiento que se le ha hecho y hace, fenezca sus días". (c) Acta 15 de enero de 1563. Los concejales acordaron libramiento por la cantidad de trescientos pesos para proveer a fray Alonso y a su compañero de todo lo necesario para el viaje a Veracruz y a España. (d) Acta de 25 de junio de 1563. Se dio cuenta de la constancia de finiquito firmada por fray Alonso de Santiago con especificación de la manera en que se gastaron los trescientos pesos que le fueron concedidos por la Ciudad para ayuda de costa. Debemos suponer que para esa fecha, fray Alonso ya había emprendido el viaje y quizá llegado a España. (5) Fray Maturino Gilberti, Memorial de febrero 4 de 1563. Contiene 17 capítulos de cargos contra el obsipo don Vasco de Quiroga. El memorial es para fray Alonso de Santiago con el fin de que lo trate con el rey o con el Consejo de Indias. El documento no indica el lugar de expedición, pero debe ser en Mé-

no sin motivo, a un tal Alonso Sánchez de Cisneros, supuesto que, salvo el propio Alarcón, fue el único del grupo en quien el arzobispo tuvo interés en llamar como testigo de lo allí ocurrido.[6]

1. Comentarios de fray Alonso de Santiago

El bachiller Carriazo comenzó a tratar del sermón,[7] aunque según dice, antes había hablado del asunto, y a lo que dijo el bachiller respondió fray Alonso de Santiago que no bien oyó que el arzobispo invocaba el texto bíblico *Beati oculi qui videt quae vos videtis,* cuando advirtió de inmediato que el sermón "iba a parar en Nuestra Señora de Guadalupe".[8]

Enfrascados en el asunto, discutieron si estaba bien que el arzobispo fomentara —"prosiguiese", dice el texto— la devoción a aquella imagen. Fray Alonso se pronunció en contra y alegó "que no se debía hacer, porque era alterar a los naturales de la tierra y aun a españoles" y aclaró que, al ver los dichos indios que se hacía tanto caudal de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que sería escandalizarlos, "porque creerían que era la Virgen misma, y que en ese concepto la adorarían como solían adorar ídolos".[9]

Para autorizar su oposición al arzobispo, fray Alonso le dijo a Carriazo: "aguarde vuestra merced un poco y traeré un libro y verá un capítulo que habla en el mismo caso". Trajo en seguida una Biblia y leyó la mitad del capítulo 13 del Deuteronomio[10] que condena toda especie de latría que no sea a Dios y denuncia la insidia de falsos profetas que incitan la adoración a dioses ajenos y desconocidos al atribuirles prodigios. No fue poca, a decir verdad, la osadía del fraile en haber aplicado al sermón del arzobispo un texto de la Escritura que implícitamente equiparaba el prelado a esos profetas embaucadores a quienes, según mandamiento en los versículos 8 y 9 del referido capítulo, no se les debería consentir ni dar oído ni encubrir, antes deberían ser exterminados.

xico donde, en la fecha, se hallaba Gilberti con motivo del proceso que le seguía la justicia eclesiástica del arzobispo Montúfar. *Vid. Libros y libreros,* p. 25-27.

6 En la parte del testimonio de Gonzalo de Alarcón donde da cuenta de las personas que tomaron parte en la conversación en el convento de San Francisco, el testigo señala "especialmente a Alonso Sánchez de Cisneros", *Información de 1556,* p. 240.

7 Se advierte que el bachiller Carriazo fue principal interlocutor en la conversación, y es de sospechar que tendría la encomienda de provocar a los frailes a externar su opinión sobre el sermón del arzobispo para tener constancia a ese respecto.

8 Testimonio de Gonzalo de Alarcón, *Información de 1556,* p. 240-241.

9 *Ibid.,* p. 241.

10 *Ibid., loc. cit.*

También se trató sobre si estaría bien hacer procesiones a la ermita del Tepeyac, a lo que fray Alonso dijo: "el día que se hiciese, se había de ir el virrey con los conquistadores a hacer alarde en Chapultepec".[11] Daba a entender, a lo que parece, que si se llevaba a ese extremo la devoción a la imagen de Guadalupe, el peligro de un levantamiento de los indios sería inminente por la alarma que les inspiraría una procesión de españoles al templo de su diosa e ídolo.[12]

2. Comentarios de fray Antonio de Huete

Primero, objetó el nombre Guadalupe aplicado a la imagen y a la ermita, pues "ya que el ilustrísimo señor arzobispo quisiere que por devoción se fuese a aquella ermita, había de mandar que no se nombrase de Nuestra Señora de Guadalupe, sino de Tepeaca o Tepeaquilla, porque si en España tenía aquel nombre era porque el mismo pueblo se decía de Guadalupe".[13]

Segundo, le criticó al arzobispo el apoyo que le había dado a la devoción a aquella imagen, porque antes de aprobarla, "habían de estar comprobados los milagros" que, se sobrentiende, predicó el prelado.[14]

3. Presagios de tempestad

Recapitulemos los cargos que le resultan al arzobispo de acuerdo con las opiniones que tan libremente externaron aquellos dos franciscanos.

1) El entusiasmo del prelado en favorecer y alentar la devoción a la imagen del Tepeyac inducía en los indios a revivir sus dormidas pero aún peligrosas costumbres idolátricas, puesto que tomarían a la imagen de la Virgen por la Virgen misma. En otras palabras, adorarían esa imagen como ídolo, es decir, no por lo que representaba sino por el simulacro en cuanto tal.

2) También había riesgo de que al ver que los españoles adoraban el nuevo ídolo, los indios entenderían que aprobaban su antigua religión y que, por eso, intentarían sacudir el yugo que aquéllos les habían impuesto.

3) Era altamente censurable aprobar y fomentar la devoción a la

11 *Ibid., loc. cit.*

12 Como es de sobra sabido, durante el siglo XVI y aun después, los españoles vivieron en perpetuo temor de una rebelión de los indios. Para un testimonio coetáneo a los sucesos que vamos relatando, *vid.* Memorial de Gonzalo Díaz de Vargas, Puebla, 20 de mayo de 1556, en *Epistolario,* VIII, p. 70-96.

13 Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros, *Información de 1556,* p. 244.

14 *Ibid., loc cit.*

imagen guadalupana del Tepeyac invocando milagros no comprobados, y por ello el arzobispo quedaba incluido entre los falsos profetas de los que hablaba el Deuteronomio, puesto que al aducir supuestos prodigios engañaba a indios y españoles por igual, prevaleciéndose del candor de los primeros y del fervor de los segundos.

Ahora bien, es importante advertir que la censura que le hizo fray Alonso de Santiago al arzobispo respecto a que sólo debe adorarse a Dios, revela con claridad la adhesión del franciscano a la tesis central, de inspiración erasmiana, que pugnaba introducir una reforma radical en el seno de la Iglesia católica española. Obviamente el señor Montúfar no era partidario de esa tendencia, y, solapadamente, eso fue lo que el fraile le echó en cara al prelado al invocar el texto bíblico que invocó. Oportunamente hemos de volver sobre tan decisiva discrepancia.

Es claro que esos comentarios y cargos, que Gonzalo de Alarcón se precipitaría a comunicarle al arzobispo, presagiaban la actitud que adoptarían pública y oficialmente los franciscanos de México en reacción a lo predicado por el prelado, y no poca sería su alarma en espera del sermón que predicaría el padre provincial en la inminente y solemne fiesta de la Natividad de la Virgen María. En el capítulo siguiente comprobaremos si estaban o no justificados los temores que, por tan obvias razones, le hemos conjeturado al arzobispo.

II

Además de los dos frailes cuyas opiniones acabamos de reseñar, sabemos lo que pensaba otro franciscano acerca del culto guadalupano tan vigorosamente fomentado por el arzobispo. Conviene registrar aquí ese testimonio para tener más cabal idea del ambiente de animadversión que privaba entre los franciscanos en lo tocante a aquel culto.

Se trata del relato de la conversación que tuvo Juan de Masseguer —cuyo testimonio resumimos en seguida— el domingo 20 de septiembre de 1556 en el convento de Santiago de la ciudad de México con un fraile franciscano del que sólo se nos dice que se llamaba fray Luis. Informado el religioso de que Masseguer iba a la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe a invocar la intercesión de la Virgen para el alivio de una hija enferma, el franciscano le dijo: "déjese de esa borrachera, porque ésa es una devoción que *nosotros todos* estamos mal con ella". Masseguer le preguntó al fraile si pretendía quitarle la devoción que le tenía a la Virgen, a lo que el religioso contestó que "no, pero de verdad os digo que antes me parece que ofendéis a Dios que no ganáis mérito, porque dáis mal ejemplo a estos naturales; y si su señoría del arzobispo dice lo que dice, es por-

que se le sigue su interés y pasa de sesenta [años] y desvaría ya".[15] El fraile fracasó en su empeño de disuadir a Masseguer de su propósito, puesto que éste insistió en llevar a su hija a la ermita y nos dice que, después de encomendársela a la Virgen, de dar su limosna y de hacer que se dijera una misma, "bendito Dios, la niña está buena".[16] El episodio es ilustrativo: no sólo muestra el sentir general de los franciscanos, sino cuál fue la tendencia que acabó triunfando en el empeño del episcopado de imponer, pese a la oposición de los religiosos, el culto guadalupano. El porqué de ese empeño y triunfo es asunto que trataremos de dilucidar más adelante.

[15] Testimonio de Juan de Masseguer, *Información de 1556*, p. 248.
[16] *Ibid.*, p. 249.

CAPÍTULO TERCERO

EL SERMÓN DEL PROVINCIAL FRAY FRANCISCO DE BUSTAMANTE

(8 de septiembre de 1556)

Supuesto que el motivo que dijo tener el arzobispo para ordenar la práctica de las diligencias testimoniales que venimos citando, como la *Información de 1556* fue averiguar lo que había predicado fray Francisco de Bustamante, las noticias que al respecto contiene el expediente de esas deligencias no sólo permiten reconstruir el contenido del sermón del franciscano, sino las circunstancias y ambiente en que lo predicó. Examinemos, primero, ese aspecto de la cuestión.

I

LAS CIRCUNSTANCIAS

1. El martes 8 de septiembre de 1556, fiesta de la Natividad de la Virgen María, se celebró misa mayor en la capilla de San José de los Naturales del convento de San Francisco de México.[1] Asistieron el virrey don Luis de Velasco, los oidores "e mucha gente ansi de hombres como mujeres".[2] No estuvo presente el arzobispo, pero envió a un visitador para que le informara sobre lo sucedido.[3]

2. Después de cantado el Credo, el provincial de los franciscanos de México, fray Francisco de Bustamante, subió al púlpito especial que, adornado con un paño de seda blanco y colorado, se había levantado para la ocasión junto a la reja del altar.[4]

3. El sermón tuvo dos partes bien diferenciadas. Dedicó la primera el predicador a celebrar la fiesta y se sabe que pronunció un encendido elogio de la Madre de Dios, digno de la fama de que gozaba el franciscano por sus dotes de orador sagrado. Predicó, dice un

[1] El Concilio Primero Provincial Mexicano, capítulo XVIII, incluyó entre las fiestas de obligación para los indios la Natividad de Nuestra Señora. Lorenzana, *Concilios*, p. 69.

[2] Testimonio del primer denunciante, *Información de 1556*, p. 215. No se habla del Ayuntamiento de la ciudad ni de otras corporaciones civiles y religiosas que es de presumir también asistieron a esa función.

[3] Ese visitador fue uno de los tres denunciantes con cuyos informes se iniciaron las diligencias de la *Información de 1556*. No se da su nombre ni se especifica de qué visitador se trata, pero seguramente lo era de la mitra, "enviado especialmente por la autoridad eclesiástica [léase el arzobispo] para vigilar y anotar lo dicho por el predicador". Chauvet, *El culto guadalupano*, p. 35.

[4] Testimonio del primer denunciante, *Información de 1556*, p. 215.

testigo, de "muy alta manera" y otro calificó ese panegírico de "maravilloso y divino".[5] En la segunda parte, al parecer sopresivamente para el auditorio —no de seguro para el arzobispo— el provincial tomó por tema el culto y la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe que se hallaba en la ermita del Tepeyac. Se proponía, vocero de su Orden, responder a cuanto el prelado había predicado dos días antes en su catedral.[6]

4. Durante la pausa que hizo fray Francisco para subrayar el cambio se observó que le mudó el color del semblante y que estaba muy alterado.[7] No era para menos, decimos, supuesto que ante un auditorio de tanto respeto y en ocasión tan solemne, el fraile se había propuesto objetar aquella devoción, ya tan cara a los vecinos de la ciudad de México, y censurar públicamente lo que en apoyo de aquélla había predicado el arzobispo apenas dos días antes.

II

RESEÑA DEL SERMÓN

1. Debemos suponer que de alguna manera fray Francisco anunciaría su intento de referirse a la imagen del Tepeyac. No hay constancia de los términos en que debió hacerlo, pero sabemos que en ese exordio aseguró no ser tan devoto como quisiera de Nuestra Señora, lo que, después de haber predicado tan excelentemente en loor de ella, se entendió haberlo dicho por humildad y por no alabarse.[8]

2. Explicó en seguida que no quería contradecir al ilustrísimo señor arzobispo ni quitarle a nadie, por alguna palabra o cosa que dijere, la devoción a la Virgen María, así fuere a la menor vejezuela, que tal no haría ni se tendría por buen cristiano si ese fuera su deseo.[9]

[5] Testimonios de Alvar Gómez de León y Juan de Masseguer, *Información de 1556,* p. 247 y 249. Mendieta, *Historia eclesiástica,* libro v, parte primera, capítulo 52, pondera la gran prudencia de fray Francisco de Bustamante y lo elogia como "excelente y acepto predicador".

[6] Calificar de "extraño sermón" y de "exabrupto" al sermón del padre Bustamante (Chauvet, *El culto guadalupano,* p. 32 y 34) sólo acusa el deseo de ocultar la indignada sorpresa que causó entre los franciscanos el sermón del señor Montúfar. Como se verá, aquel sermón nada tiene de "exabrupto": es una vigorosa y razonada réplica al del arzobispo.

[7] Testimonio del primer denunciante, *Información de 1556,* p. 215. La mayoría de los testigos que declararon en esas diligencias corroboran tan plausible circunstancia.

[8] *Ibid., loc. cit.* Todos los testigos que se refieren a ese asunto concuerdan en esa interpretación. Más nos parece velada alusión de rechazo, no a la veneración a María, pero sí a su adoración en competencia con Dios, único objeto admisible de latría. Esta conjetura parece confirmarse con el párrafo siguiente.

[9] Testimonios del primer denunciante, del visitador denunciante, de Juan de

3. Pese a lo antes asegurado, manifestó en seguida que estaba en la obligación de denunciar como perniciosa la devoción "que la gente de la ciudad ha tomado en una ermita y casa de Nuestra Señora *que han titulado de Guadalupe*", porque era en gran perjuicio de los naturales de la tierra.[10]

4. Aclaró que si hacía esa denuncia era porque, desde el principio de la conversión de los naturales, los religiosos siempre les habían dado a entender con mucho trabajo y sudor que no creyesen en imágenes ni las adorasen, pues eran piedra y palo y sólo servían para provocar devoción a lo que en ellas se representaba que era lo que estaba en el cielo.[11]

Implicaba el predicador que el sermón del arzobispo incitaba a los indios a adorar materialmente a la imagen colocada en la ermita del Tepeyac.

5. Añadió fray Francisco que el arzobispo se equivocaba en asegurar que los indios no eran devotos de Nuestra Señora; que, por lo contrario, lo eran tanto que la tenían por Dios.[12]

6. Habiéndole señalado su error al arzobispo, el provincial añadió inmediatamente que si su ilustrísima conociera la condición de los naturales como la conocían los frailes, "habría tenido otro modo u orden *al principio de esta devoción de esta ermita*".[13]

Se revela así que el arzobispo Montúfar intervino en apoyo de la devoción a la imagen colocada en la ermita del Tepeyac desde su principio, es decir, que esa *devoción no podía tener más antigüedad* que la del señor Montúfar en el gobierno de la mitra de México.

7. Se refirió el predicador al intento del arzobispo de justificar su apoyo a la imagen del Tepeyac con haberla equiparado a prestigio-

Mesa, de Marcial de Contreras, de Francisco de Salazar, *Información de 1556*, p. 215, 218, 223, 232, 236. Marcial de Contreras añadió que el padre Bustamante, después de haber afirmado que no se tendría por buen cristiano si su intención fuera quitarle a alguien la devoción a la Virgen, dijo: "y el prelado lo hace". Es obvia referencia al padre Bustamante, como prelado de la orden franciscana, y no al arzobispo.

10 Testimonios del interrogatorio, cuarta pregunta, y de Francisco de Salazar, *Información de 1556*, p. 220 y 236.

11 Testimonios de los tres denunciantes, de Juan de Mesa, de Juan de Salazar, en respuesta a la cuarta pregunta, de Marcial de Contreras, de Francisco de Salazar, de Sánchez de Cisneros y de Alvar Gómez de León, *Información de 1556*, p. 215-216, 217, 218, 224, 226, 227, 232, 236, 242, 245 y 246.

12 Testimonios del segundo denunciante y de Alvar Gómez de León, *Información de 1556*, p. 218 y 245. Es muy pertinente recordar aquí el siguiente texto: "Ya que los predicadores se comenzaron a soltar algo la lengua y predicaban sin libros... lo primero fue darles a entender [a los indios] quién es Dios... y luego, junto con esto, fue menester darles también a enteder quién era Santa María, porque hasta entonces solamente nombraban María o Santa María, y diciendo, este nombre *pensaban que nombraban a Dios*, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María". Motolinía, *Historia de los Indios*, I, 4.

13 Testimonio de Juan de Mesa, *Información de 1556*, p. 223.

sas imágenes de la Virgen que, ellas sí, "tenían gran fundamento y principio". Pero de inmediato denunció tácitamente el subterfugio al declarar "que estaba admirado de que esta devoción *se hubiere levantado tan sin fundamento*"[14] porque lo que él sabía era que *"el fundamento que esta ermita tiene desde su principio* fue el título de Madre de Dios".[15]

Podría ser alusión a una imagen de la Virgen que hubiere estado originalmente en la ermita, pero en lo que se refiere a la de Guadalupe el franciscano la tildaba de apócrifa, que así se califica lo carente de fundamento. Era, pues, falaz invocar como antecedente válido a imágenes con títulos auténticos.

8. Objetado de ese modo el argumento del arzobispo, el provincial le salió al paso al intento del prelado de justificar la imagen como manifestación de un designio de Jesucristo. En efecto, volviendo al principal objetivo de su sermón y dando muestra de la ira que lo embargaba, el provincial exclamó: "y venir ahora a decirles a los naturales que *una imagen pintada ayer por un indio* llamado Marcos hacía milagros, era sembrar gran confusión y *deshacer lo bueno* que se había plantado",[16] y añadió que si esa devoción iba adelante no volvería jamás a predicar a indios.[17]

Ya se ve: en violento contraste al tinte sobrenatural con el que el prelado pretendía ungir a la imagen, el provincial denunciaba públicamente el reciente y mucho más humilde origen de ese simulacro. Nada, pues, quedaba en pie de los desesperados empeños del arzobispo en justificar el extraordinario apoyo que le había brindado a la imagen al tratar de convertirla en una efigie idónea de la devoción y del culto que, con no menos solicitud, también se esforzaba en alentar y fomentar.

9. Justificó, en cambio, el provincial su ira e indignación al ase-

[14] Interrogatorio, sexta pregunta; testimonios del segundo denunciante y de Juan de Mesa en respuesta a dicha pregunta, *Información de 1556*, p. 218, 220 y 227. Esta estratégica equiparación de la imagen del Tepeyac a prestigiadas imágenes españolas de la Virgen se reviste, a finales del siglo XVIII, de la arrogancia criolla que afirma la superioridad de aquel simulacro. *Vid.* Granados, *Tardes americanas*, México, 1778, "Tarde decimaséptima", p. 511-516.

[15] Testimonio de Francisco de Salazar, respondiendo a la sexta pregunta del interrogatorio, *Información de 1556*, p. 237.

[16] Sobre la denuncia del predicador de haber sido pintada la imagen por un indio tenemos los testimonios del segundo denunciante, del visitador denunciante, de Juan de Salazar, respondiendo a la quinta pregunta del interrogatorio, de Marcial de Contreras, de Francisco de Salazar y de Juan de Masseguer, *Información de 1556*, p. 217, 219, 227, 232, 236 y 250. El testigo Alonso Sánchez de Cisneros fue el único que aclaró que Bustamante identificó al indio pintor de la imagen con el nombre de "Marcos". *Ibid.*, p. 242.

[17] Testimonios del segundo denunciante, del visitador denunciante, del bachiller Puebla y de Alvar Gómez de León, *Información de 1556*, p. 218, 219, 234-235, 246.

gurar que decirles a los naturales que esa imagen pintada ayer por un indio tenía potencia de obrar milagros equivalía a arruinar la obra de la conversión, porque, aclaró, "era darles a entender que [esa imagen] era Dios", de tal suerte que con esta *devoción nueva* parecía ser ocasión de que tornaran a caer en sus idolatrías.[18]

10. Tal, a la larga, la funesta consecuencia de la prédica del arzobispo, pero de manera más inmediata no sería menos dañino su efecto, porque, explica fray Francisco, si algún indio cojo, ciego o manco iba a la ermita en busca de remedio y no tornaba sano, antes peor por el cansancio del camino, lo tendría por burla y perdería la fe en Dios y en Santa María, con lo que todo —alude a la labor misionera— iría en disminución. De todo ello, como no podía ser de otro modo, concluye el franciscano "que sería mejor que se preocupase de quitar aquella devoción por el escándalo de los naturales".[19]

11. Gravísimo, pues, que se le atribuyeran milagros a esa apócrifa imagen, pero tanto más grave que el prelado abonara con su palabra y autoridad tan mentirosa especie, y no se contuvo el fraile en echárselo en cara al decir "que se maravillaba mucho de que el señor arzobispo hubiese predicado en los púlpitos y *afirmado los milagros que se decía que la dicha imagen había hecho,* siendo prohibido, como el dicho señor arzobispo lo había predicado tres días antes", y que para aprobar y tener por buena aquella devoción "era menester haber verificado los milagros y comprobádolos con copia de testigos".[20]

De las quejas de agravios, el predicador ha pasado a la denuncia de las irregularidades en que incurrió el prelado, pero el franciscano no sería quien fue si se hubiera conformado con sólo eso. Lo veremos en seguida.

12. Reclamada la obligación en que estaba el arzobispo de comprobar la autenticidad de los milagros que había aprobado, el provincial, entre irónico y cortés, agregó que él "tenía a su señoría del arzobispo por tal persona en ciencia y conciencia que lo habría todo mirado bien, como persona a cuyo cargo está el estado eclesiástico", pero, decimos, como obviamente desconfiaba del prelado y estaría seguro de que nada había averiguado para comprobar la autenticidad de los milagros, se atrevió a añadir que "suplicaba al señor virrey y a los oidores *examinasen mucho este asunto y lo remediasen",* porque

18 Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros, *ibid.*, p. 242.

19 Testimonio de Juan de Salazar, *ibid.*, p. 226.

20 Testimonio de Juan de Salazar y de Alonso Sánchez de Cisneros, *Información de 1556,* p. 226 y 242-243. Estos testigos documentan las palabras que citamos entre comillas, pero son más los testigos que abonan la afirmación del predicador en el sentido de que el arzobispo no debió predicar milagros atribuidos a la imagen del Tepeyac sin previa comprobación. *Ibid.*, p. 216, 219, 237.

aunque el arzobispo alegara que era negocio de su competencia como juez eclesiástico, "a su señoría el virrey y a sus mercedes los oidores les incumbía conocer del asunto por tener la jurisdicción espiritual y temporal por ser patrono su majestad en ambas, y que se los encargaba mucho".[21]

13. Era ya una acusación formal, pero tanto era el interés de fray Francisco en que se averiguara a fondo el asunto que, insatisfecho con haber formulado aquella insólita y atrevida petición, todavía suplicó a las autoridades que hicieran información para descubrir al "inventor primero" que publicó que la dicha imagen había hecho milagros; que se le dieran cien azotes y al que lo dijere de aquí adelante, le diesen doscientos, "caballero en un caballo o asno".[22]

No es mucho suponer que el provincial aludía a aquel "ganadero" que, según el informe del virrey Enríquez, fue el primero en publicar un milagro de la imagen del Tepeyac, afirmando que recobró la salud yendo a la ermita.[23]

14. Pero eso no fue todo: infatigable en su celo, el provincial se alargó a ampliar sus peticiones a las autoridades para que se averiguara en qué gastaban y consumían las limosnas recogidas en la ermita, pero que cualquiera que fuere el destino que se les daba, sería de más provecho darlas a los pobres vergonzantes que había en la ciudad o convertirlas en pro de los hospitales de ella, mayormente el de las bubas por haberle quitado la mayor parte de la renta que tenía".[24]

Es indudable que la duda que suscitó el provincial acerca del paradero de aquellas limosnas ponía en sospecha lo probidad del arzobispo, y en cuanto a la sugestión de que se dedicaran al sostenimiento del hospital de las bubas no pudo menos de entenderse como velada censura al señor Montúfar por su falta de interés en aquella benemérita institución que con tanto empeño y sacrificios había fundado su predecesor el franciscano Zumárraga.

15. Registremos, por último, una denuncia más del provincial que no dejaba de involucrar censurable descuido del arzobispo. Se sabía, dijo fray Francisco, que en la ermita y en las romerías que se hacían a ella eran muchas las ofensas a su Divina Majestad, y que quienes asistían a esas profanas celebraciones deberían cuidarse mucho en no dar mal ejemplo a los indios, porque si había quienes iban con de-

[21] Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros, *ibid.*, p. 243. *Vid.*, además, p. 219, 223, 237, 245, 250.

[22] Testimonios de los tres denunciantes, de Juan de Salazar, del bachiller Puebla, de Francisco de Salazar, de Juan de Masseguer, *ibid.*, p. 216, 218-219, 227; 235, 237, 250.

[23] Carta del virrey don Martín Enríquez al rey, México, 23 de septiembre de 1575, en *Cartas de Indias*, p. 310.

[24] Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556*, p. 226. *Vid.*, ademas, p. 216, 219, 224, 234, 236-237, 245, 250.

voción, otros lo tomaban como pretexto para hacer comidas y maleficios.[25]

Tal en sustancia, ya que no necesariamente en la secuencia en que se produjo, la vigorosa y airada réplica que por voz de su prelado opusieron los franciscanos a cuanto el arzobispo había alegado en justificación de su apoyo a la devoción y culto a la imagen guadalupana y a su empeño a que los indios imitaran el ejemplo que a ese respecto daban los españoles.

III

COMENTARIO FINAL

Los impugnadores del credo aparicionista han aprovechado sobre todo la más obvia y principal inferencia que se desprende del conflicto que tan espectacularmente surgió a la luz entre el arzobispo y los religiosos franciscanos con motivo del sermón predicado por su provincial.[26] Salta a la vista, en efecto, que de ser históricamente ciertas las apariciones de la Virgen en el Tepeyac y el portentoso estampamiento de su imagen, lo menos que podría esperarse sería alguna alusión a tan extraordinarios sucesos, ya en el sermón del señor Montúfar, ya en el de fray Francisco de Bustamante, ya, en fin, en las deposiciones de los testigos de que nos hemos servido para reconstruir en lo esencial el contenido de esas dos intervenciones. Pero lo cierto es que en esos testimonios no sólo no se halla absolutamente nada al respecto, sino que son muchos los indicios que revelan total desconocimiento de aquella portentosa historia, y así resulta que de ser cierta o no habría surgido el conflicto o por lo menos no en los términos en que surgió. Y no se venga con la vieja cantinela de que es argumento insubtancial por meramente negativo, porque en las circunstancias ese silencio resulta completamente inexplicable.

Pero no es eso lo que aquí principalmente interesa subrayar, por-

[25] Testimonio de Alvar Gómez de León, *ibid.*, p. 245. *Vid.*, además, p. 216, 219, 226 y 237.

[26] Por ejemplo García Icazbalceta en su célebre *Carta del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México* y véanse, además, las anotaciones y aditamentos en la edición de la *Información de 1556*, México, Irineo Paz, 1891. Entre la multitud de indicios que se desprenden de esas diligencias adversas a la verdad histórica de las apariciones de 1531, nos parece no haberse advertido que fray Antonio de Huete, fray Francisco de Bustamante (llegaron a México en 1542 con fray Jacobo de Testera, Mendieta, *Historia eclesiástica*, p. 679 y 701) y fray Alonso de Santiago (ya estaba en la Nueva España en 1539, *vid. supra*, Segunda parte, capítulo segundo, nota 5) pudieron conocer y tratar y seguramente conocieron y trataron al obispo Zumárraga. Y resulta monstruoso suponer (como tendrán que suponer los historiadores aparicionistas) que el prelado nada comunicó a esos religiosos acerca de las apariciones de la Virgen y de su imagen respecto a las cuales se supone desempeñó un papel tan relevante.

que puede aducirse como argumento positivo que sólo a la luz de la manera en que hemos presentado en la primera parte de este libro el origen del guadalupanismo mexicano puede entenderse, sin incongruencias históricas e inexplicables silencios, el contenido de los dos sermones en cuestión. En efecto, independientemente de las profundas discrepancias entre las respectivas contenciones del arzobispo y del provincial, nada hay en ellas, como en seguida veremos, que se oponga a la verdad histórica de nuestra reconstrucción de los inicios del culto guadalupano.

En lo que toca a la "aparición" de la imagen en la vieja ermita, recordemos que fue el arzobispo mismo quien afirmó que había sido "puesta" en el Tepeyac,[27] y no otra cosa afirmaremos por nuestra parte al examinar cuándo y cómo hizo acto de presencia por primera vez esa efigie.[28]

Que se trate de una imagen de factura humana, no sólo nadie pretendió otra cosa, sino que expresamente lo afirmó el provincial sin contradicción alguna y sin la menor muestra de indignación o sorpresa por parte de sus oyentes o de los testigos llamados a declarar por el arzobispo en las diligencias de la información que él mismo mandó practicar.[29]

En cuanto a la atribución de milagros a la imagen, la petición del provincial en el sentido de que se buscara y castigara al "inventor" de esa especie es obvia alusión a aquel ganadero del que habla el virrey Enríquez en su carta al monarca.[30]

En lo referente al nombre Guadalupe, tenemos la confirmación en lo dicho por el provincial de haber sido la gente de la ciudad, es decir, los vecinos españoles de la ciudad de México, quienes, dice, "han intitulado" con esa advocación a la ermita.[31] Y respecto a la opinión del arzobispo de la falta de devoción de los indios a la Virgen, vimos que se refería específicamente a la imagen del Tepeyac,[32] circunstancia cuya razón de ser explicamos en nuestro análisis de la obra de Valeriano.

Más significativa, si cabe, es la insistencia del provincial acerca de la fecha reciente de la imagen y de la devoción de que era objeto, hecho cuya afirmación no provocó una sola voz disidente.[33] Y si decimos que es circunstancia que reviste especial importancia es por-

27 *Supra,* Segunda parte, capítulo primero, I, 2.
28 *Supra,* Primera parte, capítulo primero, I, 2, *E.*
29 *Supra,* Segunda parte, capítulo tercero, II, 8.
30 *Ibid.,* II, 13.
31 *Ibid.,* II, 3.
32 *Ibid.,* II, 5.
33 Para los textos de la *Información de 1556* que documentan esa circunstancia, *vid. infra,* Apéndice quinto, I-IV, VI.

que nada confirma mejor que a nuestra historia guadalupana no se le puede conceder mayor antigüedad que la de 1555-1556.

En suma, que los sermones del arzobispo y del provincial franciscano no sólo tienen por *condición de imposibilidad* el reconocimiento de las apariciones de 1531, sino por *condición de posibilidad* la manera en que hemos reconstruido los orígenes del guadalupanismo mexicano. Digamos, entonces, que a los documentos que adujimos en apoyo de esa reconstrucción debe sumarse el formidable testimonio de las diligencias de la *Información de 1556*.

CAPÍTULO CUARTO

EL ARZOBISPO A LA DEFENSIVA

(8 y 9 de septiembre de 1556)

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Al día siguiente de haber predicado su sermón el provincial fray Francisco de Bustamante, el señor Montúfar mandó practicar en los estrados de su audiencia la información testimonial que con tanto provecho hemos venido citando y beneficiando. Ahora vamos a emprender el estudio de esas diligencias, no, sin embargo, en su contenido temático del que ya tenemos una idea suficiente y acerca del cual puede consultarse el Apéndice quinto para mayores detalles, sino para determinar la índole y la razón de ser de esas actuaciones. Dos, pues, son los problemas que solicitan nuestra atención, a saber, 1) si realmente se trata, según pretenden los historiadores aparicionistas, de un proceso canónico que hubiere fulminado el prelado en contra del provincial, y 2) si no acaso detrás del ostensible motivo invocado por el arzobispo para promover esa información late una oculta finalidad que revelaría la verdadera razón de ser de esas diligencias. Ahora bien, la respuesta a la primera de esas dos cuestiones supone el análisis procesal de las actuaciones y a ese efecto remitimos al lector al Apéndice cuarto de este libro donde verá que reina en ellas un descuido en las formalidades legales que impide concederles el rango de un proceso formal. Por lo que toca a la segunda cuestión, sin duda la de mayor interés para los fines que perseguimos, es obvio que implica examinar cuál fue la conducta que observó el arzobispo en razón de los cargos que le formuló el provincial franciscano, y no otro es el asunto al que dedicamos el presente capítulo.

I

LOS CARGOS QUE LE RESULTARON AL ARZOBISPO

De la suma de argumentos y consideraciones que hizo valer fray Francisco de Bustamante en su sermón de réplica al del señor Montúfar destacan por su importancia y gravedad dos cargos de los que expresamente responsabilizó al prelado. En primer lugar lo acusó de incitar a los indios a recaer en la idolatría, y en segundo lugar el de haber predicado como milagros verdaderos los que se decía había obrado la imagen colocada en la ermita del Tepeyac, sin previa comporbación de la autenticidad de esos prodigios.

Mal podía el arzobispo desentenderse de tan graves acusaciones, y tanto menos cuanto que el franciscano las había hecho en público desde el púlpito y remitido su conocimiento y su remedio al virrey y a la Real Audiencia, competentes para el caso por subrogación en las prerrogativas concedidas al monarca en virtud del real patronato. Veamos, entonces, cómo se desempeñó el arzobispo para conjurar la amenaza de tan serias imputaciones.

II

EL CARGO DE INCITAR A LOS INDIOS A LA IDOLATRÍA

Conviene recordar en qué términos formuló el franciscano esa acusación. Pues bien, hizo ver que en el empeño del arzobispo en procurar la devoción de los indios a la imagen de la Virgen que se hallaba en la ermita del Tepeyac, fomentaba en ellos el pernicioso error de equivocar a la Virgen por Dios, y que en tal concepto tendrían aquella efigie por objeto de suyo divino y que en vez de venerarlo por lo que representaba, incurrirían en la abominación diabólica con que solían adorar a sus ídolos. Tal el cargo, y la pregunta que debemos hacernos es si hay algo en la conducta del arzobispo que se relacione con él o mejor dicho, que sólo sea explicable como inspirado por el propósito de desvanecer aquella imputación. Pero no bien acabamos de formular esa duda cuando de inmediato surge la sospecha de que en la extrañeza de un enigmático acto del arzobispo

se delate la respuesta al problema que ahora nos inquieta. Hemos aludido a la intempestiva visita que hizo el arzobispo a la ermita del Tepeyac el mismo día y al poco tiempo después de que el provincial había predicado su sermón. Bien vale la pena averiguar si hemos acertado, y para ese efecto examinaremos las deposiciones en la *Información de 1556* de los dos testigos que hablan del asunto, el procurador de la Real Audiencia, Juan de Salazar, y el abogado de la misma, el bachiller Francisco de igual apellido.

En respuesta a pregunta especial que le articuló el prelado,[1] Juan de Salazar declaró que algunas veces había ido a la ermita de Guadalupe y que "entre ellas, *ayer que se contaron ocho días* de este presente mes [septiembre de 1556], estando en ella, *dende a poco rato llegó el dicho señor arzobispo,* al cual este testigo salió a recibir con algunos amigos". Añadió que, "llegados a la iglesia, el dicho señor arzobispo hizo oración, y hecha, se volvió a hablar con muchos indios que allí estaban, y como no sabía la lengua para poderles hablar, mandó a un sacerdote que se llama [Francisco] de Manjarrés..." que le sirviera de intérprete.[2]

El segundo testigo, el otro Salazar, declaró, también en respuesta *a la misma pregunta especial,* "que este testigo ha visto, hallándose presente a ello en la dicha ermita, que su señoría reverendísima ha mandado juntar los naturales que a dicha ermita habían venido, y mediante su intérprete [el del arzobispo] Francisco de Manjarrés..." les hizo una plática.[3]

No cabe duda que ambos testigos se refirieron a un mismo suceso que, según testimonio del primero, ocurrió el ocho de septiembre, es decir, el día en que predicó su sermón el provincial fray Francisco de Bustamante. Cierto, ninguno de los dos indicaron la hora, pero como Juan de Salazar había asistido a la prédica de aquel sermón,[4] su presencia en la ermita tuvo que ser posterior a la conclusión del mismo, probablemente hacia el mediodía o temprano por la tarde, y supuesto que el mismo testigo informó que el arzobispo se había presentado en la ermita "a poco rato", sería no mucho después de haber llegado a ella el testigo.

En suma, en cuanto a las circunstancias, sabemos, *primero,* que el arzobispo fue a la ermita el día mismo en que el provincial predicó su sermón en réplica al prelado y no mucho después de la hora de haberlo terminado; pero, *segundo,* que cuando el señor Montúfar

[1] Entiéndase por "preguntas especiales" las no incluidas en el interrogatorio que por ley se formulaba antes de la comparecencia de los testigos. En el caso en cuestión lo formuló, no se sabe por qué, un bachiller Puebla. *Vid. infra,* Apéndice cuarto, II, 2.

[2] Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556,* p. 230.

[3] Testimonio de Francisco de Salazar, *ibid.,* p. 239.

[4] Así lo declaró expresamente el testigo, *ibid.,* p. 239.

llegó a la ermita ya se hallaban en ella Juan y Francisco de Salazar, ambos llamados al día siguiente a declarar en la información testimonial promovida por el prelado, y *tercero* y por último, estamos enterados de que en la ermita también se hallaba muy a la mano el sacerdote Francisco de Manjarrés para servir de intérprete al arzobispo.[5] Como la presencia en la ermita de esas personas, precisamente a raíz de haber predicado su sermón el provincial franciscano, no tiene ningunos visos de ser casual, antes los tiene de ser en obediencia a un mandato del prelado, y como éste seguramente estaba al tanto de lo predicado por fray Francisco, no se tachara de temeraria la sospecha de que algo tramaba el arzobispo al hacer aquella visita. Examinaremos, entonces, las declaraciones de los dos Salazar en la información testimonial para averiguar en qué consistió la plática que dicen les hizo el señor Montúfar a los indios, porque de su contexto se podrá inferir el verdadero propósito que lo indujo a emprender tan precipitada visita al templo del Tepeyac.[6]

Pues bien, interrogado sobre el asunto, Francisco de Salazar depuso que su señoría ilustrísima quiso que el intérprete Manjarrés "diese a entender [a los indios] cómo habían de adorar, en aquella devoción, la imagen de nuestra Señora que allí estaba en el altar, porque representaba la del cielo, madre de Dios verdadero, y que no se hacía reverencia al lienzo ni pintura ni palos de las imágenes, sino a las imágenes por lo que representaban; y que así lo hizo el dicho Francisco de Manjarrés".[7]

En cuanto al testimonio de Juan de Salazar, es pertinente tener a la vista los términos literales de la pregunta que al efecto le fue formulada, a saber: "si sabe que su señoría reverendísima ha mandado predicar y en su presencia [la del testigo] se ha predicado a los indios cómo han de entender la devoción de la imagen de Nuestra Señora [de Guadalupe]; cómo no se hace reverencia a la tabla *(sic)* ni a la pintura, sino a la imagen de Nuestra Señora por razón de lo que representa, que es la Virgen María, nuestra Señora, y cómo la reverencia que a la imagen se hace no para allí, sino va a lo representado por ella y que así deben entenderlo".[8] No sorprenderá, por

[5] *Papeles de Nueva España.* Segunda serie, t. III, "Descripción del arzobispo de México". En la página 18 se da la noticia de que en la iglesia de San Pablo "hay dos capellanías que sirve Francisco de Manjarrés" y que se las dieron los provisores del arzobizpado del señor Montúfar. En la nota 1 al pie de dicha página, refiriéndose a Manjarrés, Paso y Troncoso afirma que "bien conocido es el sujeto, de los estudiosos, como parcial al arzobispo".

[6] Como el intérprete Manjarrés no fue llamado a declarar en la *Información de 1556,* falta el testimonio más indicado para el caso. La omisión es grave, pero el arzobispo debió tener sus motivos para incurrir en ella.

[7] Testimonio de Francisco de Salazar, *Información de 1556,* p. 239. Debemos suponer que el testigo entendía el mexicano.

[8] *Ibid.,* p. 229-230. Nótese que en la pregunta se habla de la imagen como una

supuesto, que Juan de Salazar se allanó a contestar por la afirmativa tan intencionada pregunta, declarando que, en efecto, Manjarrés, "como lengua que es, les dijo [a los indios] todas las palabras en la pregunta contenidas, y [que] este testigo lo sabe porque, como dicho tiene, se halló presente [y] porque medianamente entiende la lengua de los indios".[9]

Cualquier juez imparcial y perito en su oficio habría desechado la pregunta por afirmarse en ella como un hecho cierto lo que se quería que contestara el testigo; no otra cosa, lo acabamos de ver, fue el resultado de tan mañosa interrogación. Pero si así fue como se produjo ese testimonio ya nadie podrá dudar cuál fue el objetivo de la visita del arzobispo a la ermita del Tepeyac.

En efecto, el hecho de que el señor Montúfar se hubiere esmerado en esa ocasión en dar a entender a los indios que debían reverenciar a la imagen que estaba en el altar de la ermita por lo que representaba y no como una cosa en sí y de suyo divina, autoriza una única, obvia e indiscutible conclusión, a saber, que con el testimonio de los dos Salazar el prelado quiso arbitrarse una prueba para combatir el cargo de que inducía a los indios a recaer en la idolatría en razón de que, según precisamente afirmaba el provincial, adorarían la imagen guadalupana como ídolo y no por lo que en ella se representaba. Lo malo, por supuesto, era que la tal prueba adolecía del irreversible defecto de ser a posteriori, circunstancia ciertamente molesta pero soslayable si el arzobispo se viera en el apuro de tener que sincerarse de tan monstruosa falta en el desempeño de su oficio pastoral como la implicada en ratificarles a los indios su confusión acerca de quién era la única y verdadera deidad, y sumirlos así de nuevo en las tinieblas idolátricas de su aún no bien olvidada antigua Babilonia.

III

EL CARGO DE PREDICAR MILAGROS INCOMPROBADOS

Acabamos de ver cómo, para sortear la responsabilidad de incitar a los indios a recaer en la idolatría, el arzobispo aprovechó la información testimonial que al día siguiente del sermón del provincial mandó practicar con el ostensible objeto de saber lo que éste había predicado.[10] Ahora veremos el parecido ardid de que se valió para exonerarse de la acusación de haber predicado como verdaderos mi-

pintura. Espléndida ocasión para que se hablara de un estampamiento prodigioso de la imagen de la Virgen si en tal se hubiere creído. También se habla de una "tabla", a la que, quizá, estaba adherido el ayate.

9 Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556,* p. 230.

10 Auto cabeza de las diligencias de la *Información de 1556,* p. 222.

lagros los popularmente atribuidos a la imagen del Tepeyac sin previa comprobación de su autenticidad.

Se hace necesario, como primera providencia, establecer de manera indubitable que el señor Montúfar realmente incurrió en tan grave falta en el sermón que predicó el día 6 de septiembre, según aparece en la reseña que de él hicimos, porque los apologistas del arzobispo han suscitado una duda a ese respecto.

Pues bien, en apoyo de la verdad de los hechos en que se fundó fray Francisco de Bustamante para hacerle al arzobispo tan seria imputación, tenemos lo que al respecto se afirma en los textos de las tres denuncias que motivaron la *Información de 1556*,[11] y en el contenido de las preguntas cuarta, quinta, novena y duodécima del interrogatorio al que deberían sujetarse los testigos.[12] Tenemos, además, las deposiciones, en lo conducente, de los testigos Juan de Mesa, Marcial de Contreras, el bachiller Puebla, Francisco de Salazar, Alonso Sánchez de Cisneros y Juan de Masseguer.[13] Pero a tan abundante prueba se ha objetado que sólo documenta lo que dijo el provincial en su sermón acerca de lo que había dicho el arzobispo en el suyo, pero no que éste realmente hubiere incurrido en lo que le imputó el franciscano. En una palabra, se implica que Bustamante mintió al afirmar que el arzobispo había predicado como auténticos los milagros atribuidos a la imagen del Tepeyac sin la necesaria comprobación. Se trata, sin embargo, de un reparo a todas luces inadmisible. Veamos por qué. En primer lugar, porque no hay ninguna base para atribuirle a fray Francisco de Bustamante, siendo quien era, semejante falta de probidad. En segundo lugar, porque es inconcebible la osadía y desvergüenza que se le supone al provincial en haber formulado en falso tan grave acusación al arzobispo en un sermón al que asistieron el virrey, los oidores y un gran concurso de fieles que podían desmentirlo por haber escuchado, dos días antes, lo predicado por el prelado. En tercer lugar, porque de haber mentido el provincial, los testigos que declararon en la información le habrían denunciado la calumnia, cosa que no hicieron. En cuarto lugar, porque de no ser cierto que el arzobispo hubiere predicado como auténticos los milagros atribuidos a la imagen del Tepeyac, el cargo de incitación a la idolatría, tácitamente admitido por el prelado en su visita a la ermita, resultaría ininteligible. Pero si esas razones parecieren insuficientes, tenemos el testimonio de fray Alonso de Santiago y de fray Antonio de Huete quienes, recuérdese,[14] también le censuraron al arzobispo la temeridad de predicar milagros incomprobados, sabedores de ello, no por lo que hubiere dicho fray Francisco de Busta-

[11] *Ibid.*, p. 215-219.
[12] *Ibid.*, p. 220-221.
[13] *Ibid.*, p. 224, 232, 234, 236, 243, 250.
[14] *Supra*, Segunda parte, capítulo segundo.

mante en su sermón, puesto que aún no lo había predicado, sino por haberlo escuchado de labios del propio prelado. Quedemos, entonces, en que el señor Montúfar real y verdaderamente incurrió en esa falta, y grande será la expectativa del lector, así lo suponemos, en saber cómo se ingenió para desmentirse.

Pues bien, si examinamos con esmero el curso de los procedimientos de las diligencias de la *Información de 1556,* resulta muy llamativo que sólo a un testigo le fue articulada una pregunta relativa al asunto de los milagros y por añadidura, una pregunta no incluida en el interrogatorio previamente formulado. Circunstancia de tanta excepción no puede menos de sugerir un avieso propósito y tanto más cuanto que ese único testigo resulta ser aquel Juan de Salazar que tan oportunamente se hallaba en la ermita al tiempo en que el arzobispo se precipitó a visitarla para hacerles aquella plática a los indios de cuyo verdadero propósito ya estamos enterados.

Mientras se sujetó a ese testigo a las preguntas del interrogatorio, sus respuestas no varían sensiblemente de las contestaciones de los otros. Coincidió con ellos en que el provincial le había imputado al arzobispo socavar la labor misionera al darles a entender a los indios que la imagen hacía milagros,[15] y hasta aclaró que Bustamante había dicho "que se maravillaba mucho de que el señor arzobispo hubiese predicado en los púlpitos y afirmado los milagros que se decía que la dicha imagen había hecho, siendo prohibido, como el dicho señor arzobispo lo había predicado tres días antes".[16]

Hasta aquí no hay novedad digna de nota respecto a las declaraciones de los demás testigos; pero es el caso, que ya agotado el interrogatorio y sólo pendiente el acta de la firma de Salazar, el arzobispo procedió a articularle nuevas preguntas, no ya —adviértase bien— acerca de lo predicado por el provincial, sino sobre lo dicho en su propio sermón. Y aquí asoma el gato escondido, porque lo predicado por el arzobispo era asunto ajeno al objeto de la información cuya finalidad, según reza el auto cabeza de las actuaciones, era "para saber y averiguar la verdad" acerca de "si el dicho padre provincial había dicho alguna cosa de que debiese ser reprendido".[17] Pasemos, entonces, a considerar esa sospechosa y procesalmente indebida ampliación de las diligencias.

Después de inquirir del testigo si el arzobispo había traído a cuento una determinación conciliar que vedaba la prédica de milagros falsos o inciertos, le fue preguntado si era verdad que "su señoría no predicaba milagro ninguno de los que dicen haber hecho la dicha imagen de Nuestra Señora ni hacía caso de ellos, porque no tenía

[15] *Supra,* Segunda parte, capítulo tercero, II, 8.
[16] Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556,* p. 226.
[17] *Supra,* nota 10.

información hecha de ellos; que andaba haciendo la información y según lo que se hallase ser cierto y verdadero, aquello se predicaría o disimularía..."[18]

Antes de examinar la respuesta del testigo a tan descaradamente intencionada pregunta, detengámonos para aclarar el sentido que en ella pretende darle el prelado a los hechos. Que en su sermón había traído a cuento aquella determinación conciliar lo confirma el padre Bustamante y no hay duda al respecto. Pero es decisivo advertir que en la pregunta se desvirtúa con signo contrario la implicación original en el hecho de que el arzobispo hubiere recordado la prohibición de predicar milagros falsos o inciertos, o sea la de dar tácitamente por auténticos los milagros que predicó, supuesto que los predicó sobre haber recordado aquella prohibición.[19] Pero, ahora en el contexto de la pregunta se implica que el arzobispo acató ese mandato conciliar, ya que se asienta en ella que no predicó "milagro alguno" de los atribuidos a la imagen, porque apenas tenía iniciada una averiguación acerca de la autenticidad de esos prodigios. En suma, en la pregunta se afirma que el arzobispo no había predicado los milagros en cuestión y se da a entender que se abstuvo de hacerlo porque en ningún momento los dio por auténticos.

Tal, pues, el ingenioso arbitrio para escamotear la verdad de un hecho que hemos establecido documentalmente como indiscutible; ingenioso, si se quiere, pero con la particularidad de que nadie antes menciona esa supuesta apenas iniciada averiguación que tan sorpresivamente se sacó su ilustrísima de la manga de su sotana. Es obvio que si, como dice el arzobispo, hubiere hecho mérito en su sermón de esa supuesta pesquisa, el padre Bustamante no podría haber insistido en la necesidad de que los milagros predicados por el prelado se comprobaran con "copia de testigos", sino que le habría echado en cara haber predicado milagros que, por admisión propia, reconocía no saber aún si eran o no auténticos. Aclarado lo anterior, pasemos a analizar la respuesta del testigo.

Dijo que, "como este testigo tiene dicho, se halló presente al sermón que el dicho señor arzobispo predicó... y que, en cuanto a decir, cómo el dicho fray Francisco de Bustamante dijo, que el dicho señor arzobispo aprobaba los milagros que se decía haber hecho la dicha imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, *fue testimonio que se le levantó,* porque no dijo sino que, aunque le habían dicho [de] algunos milagros, que, por el presente, no quería tratar de ellos, hasta haber acabado la averiguación que de ellos andaba haciendo; porque este testigo oyó decir al dicho señor arzobispo que en el concilio

[18] Pregunta especial, *Información de 1556,* p. 228-229.
[19] *Supra,* Segunda parte, capítulo primero, 3.

que en la pregunta se declara, se había prohibido y puesto pena de excomunión a quien predicase milagros falsos o inciertos..."[20]

En esta declaración se registra un avance en el subterfugio, porque, según su tenor, la cuestión ya no es si el prelado predicó o no los tales milagros, sino que no pudo haberlos predicado, supuesto que se limitó a aludir al rumor que acerca de ellos le había llegado; un mero "me han contado", la manera menos comprometida posible de reconocer que algo había dicho el arzobispo en su sermón tocante a aquellos supuestos prodigios. Pero tanta sutileza ofrece sus dificultades: no se justificaría la santa ira con que se produjo el padre Bustamante y respecto a la cual todos los testigos están de acuerdo, y menos se justificaría su petición al virrey y a la Audiencia para que se avocaran al conocimiento del caso y le pusieran remedio. ¿Qué acusación podría haber formulado si el arzobispo simplemente hubiera dicho: "me han contado que la imagen ha obrado algunos milagros de los que no hago caso mientras no averigüe si son o no verdaderos"? ¿Cómo fundar en afirmación tan mesurada y precavida las terribles imputaciones de despertar en los indios, al calor de la noticia de los milagros obrados por la imagen, sus dormidos hábitos idolátricos y de amenazar con la ruina la obra entera de su conversión?

Insostenible a primera vista, pues, la interpretación que quiso darle el testigo a los hechos, al abogado Salazar no debió eludir la fragilidad de su intento, y por eso dio un paso más para fortalecerlo al atreverse a lo inaudito, al atreverse, en efecto, a acusar al padre Bustamante de haberle levantado falso testimonio al arzobispo al imputarle que éste "aprobaba" unos milagros de los que, en realidad, sólo había afirmado tener alguna noticia y de los que, por lo pronto, no hacía ningún caso. He aquí, entonces, cómo se llevó a cabo la, esa sí calumniosa maniobra, para fabricar en beneficio del arzobispo una constancia que no sólo lo exoneraba de la acusación del provincial, sino que hacía recaer en éste la gravísima culpa de haber calumniado al venerable diocesano en la ocasión pública de una de las mayores fiestas de la Iglesia y en presencia del virrey, de los oidores y de lo más calificado de la ciudad.

Agradecido debió sentirse el señor Montúfar al escuchar de labios de su paniaguado, probablemente sin sorpresa alguna, cómo de acusador había convertido en acusado a su temible enemigo, pero aún faltaba precaverse de la peligrosa eventualidad de verse obligado a informar a la corte acerca de un sermón en el que, calumniado o no, había aludido de alguna manera a prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española; y para no quedar al descubierto de las conse-

[20] Testimonio de Juan de Salazar, *Información de 1556*, p. 229.

cuencias de tan riesgosa contingencia, el arzobispo adicionó con una cláusula la pregunta que hemos venido considerando. Inquirió del previsible Salazar si era cierto "que los milagros que su señoría predicaba de Nuestra Señora de Guadalupe era la gran devoción que toda esta ciudad ha tomado a esta bendita imagen..."[21] Ya se ve, la prudencia aconsejaba admitir que, en efecto, había predicado algunos milagros para no atenerse a sólo aquellos de los que únicamente tenía noticia y de los que no hacía caso.

La respuesta de Salazar no sorprenderá a nadie. Dijo "que lo que este testigo oyó decir al dicho señor arzobispo de los milagros que había hecho [la imagen] es que muchas señoras de este pueblo y doncellas, así de calidad como de edad, iban descalzas y con sus bordones en las manos a dicha ermita de Nuestra Señora..."[22] Debemos hacer notar que ninguno de los otros testigos dicen haber oído eso, pero en todo caso lo interesante es descubrir que en esos actos de piedad popular se hacían consistir "los milagros" así en plural, que se admite predicó el arzobispo en su sermón. Sería de preguntarle si en su teología esas muestras de devoción merecían el nombre de milagro, pero en eso está el engaño, porque bien sabía que no; que aplicada la palabra a esas exhibiciones de la piedad popular carecía de rigor canónico y no encerraba, por tanto, ninguna responsabilidad. Era simplemente manera de calificar un hecho insólito y si se quiere del beneplácito divino, pero de ninguna manera un suceso sobrenatural. Pero para más seguridad convenía que el tal "milagro" tuviera cierto olorcillo taumatúrgico, y con ese fin su ilustrísima todavía mandó articularle al testigo una última y no menos intencionada pregunta. Se inquirió de él si "después que se ha manifestado y divulgado la devoción a la dicha ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, ha visto que han cesado en esta ciudad de México muchos juegos y muchos placeres ilícitos, como era que muchas personas se iban a las huertas desde la mañana hasta la noche y muchos de ellos sin oír misa, y otras personas estaban tres y cuatro días en sus regocijos y pasatiempos, sin tornar a la ciudad, donde se hacía ofensas a Dios nuestro señor".[23] Salazar, apenas hace falta decirlo, declaró que sí, que precisamente eso mismo había visto.

Ya se habrá advertido: si el arzobispo admitía haber predicado ese "milagro" de la espectacular devoción inspirada por la imagen del Tepeyac, es que esas muestras de piedad habían provocado el arrepentimiento de algunas ovejas extraviadas por el sendero del pecado. ¿Cuál, entonces, su culpa? ¿En qué o cómo había desatendido la prohibición conciliar o incurrido en el anatema del texto mosaico

[21] Pregunta especial, *ibid.*, *loc. cit.*
[22] Testimonio de Juan de Salazar, *ibid.*
[23] Pregunta especial, *ibid.*, p. 230.

con que lo amenazó fray Alonso de Santiago? No cabía duda: ciego por la ojeriza que le tenían los frailes al arzobispo, fray Francisco de Bustamante no había titubeado en calumniarlo.

El lector habrá percibido que, inevitablemente, cada paso del proceso de evasión por parte del arzobispo se refuta con sólo reparar en que, de admitirse como buenas las excusas que inventó el prelado, resulta imposible dar razón de lo que sabemos que predicó el provincial. Y así, para sólo aducir un caso flagrante, podemos preguntar si esas muestras de devoción de los españoles a la imagen y esa regeneración espiritual de algunos pecadores, caben incluirse entre esos "milagros" cuya prédica ocasionaría en los indios, según la queja de Bustamante, la pérdida de la fe al comprobar que la imagen no les curaba las enfermedades ni remediaba sus miserias.[24]

Clarísimo, pues, que esos "milagros" que el arzobispo quiso hacer creer habían sido los predicados por él no fueron los que en realidad predicó; clarísimo, también, que para sortear el apuro en que lo metió el provincial no le quedaba al arzobispo otro camino que el de buscar el modo de desmentir lo que había predicado, y clarísimo, por último, que para ese efecto se valió de las diligencias de información testimonial que él mismo había promovido. Nada de eso redunda, en verdad, en honor de la memoria del señor Montúfar, pero independientemente de eso saquemos la inevitable conclusión de nuestro análisis, o sea que el verdadero aunque oculto objetivo de la *Información de 1556* responde a la necesidad en que se vio el arzobispo de arbitrarse un documento de apariencia legal que lo protegiera de la amenaza implícita en los dos graves cargos que, no sin razón, tuvo la audacia y la franqueza de denunciarle desde el púlpito el mal comprendido pero no por eso menos ilustre provincial de los franciscanos de México.

IV

REFLEXIONES FINALES

Resulta irónico que tanto empeño del arzobispo en exonerarse de los cargos que le imputó fray Francisco de Bustamante haya sido en vano, porque no hay ningún indicio de que se hubiere visto en el caso de hacerlo valer. Es más, no lo hay para poder conjeturar que un incidente tan ruidoso como fue el del conflicto que hemos considerado en las páginas precedentes hubiere llegado a oídos de la corte. Y es que no se sabe de la existencia de otro testimonio acerca de él que no sea la *Información de 1556* cuyo expediente, por otra

[24] *Supra*, Segunda parte, capítulo tercero, II, 10.

parte, quedó sepultado durante casi tres siglos en el secreto del archivo de la mitra.[25] Admitimos, por supuesto, la posibilidad de la aparición de alguna hasta ahora desconocida huella documental al respecto, pero bien considerado el silencio al que hemos llamado la atención no es tan extraño como parece a primera vista. El arzobispo obviamente no tendría ningún interés en divulgar lo acontecido ni en proseguir los por otra parte tan defectuosos procedimientos que había iniciado; el virrey y la Audiencia no se sentirían inclinados a dar curso a las denuncias formuladas por el provincial en un asunto de índole eclesiástica que los expondría a un enojoso pleito de competencia jurisdiccional y que podría atraerles la censura del monarca, y en lo que toca a los franciscanos (cuyos cronistas nada dicen del asunto) bien comprenderían que el ambiente en la corte no les sería favorable en un conflicto que a la larga los obligaría a ventilar su postura ideológica reformista de inspiración erasmiana tan visible en los audaces comentarios de fray Alonso de Santiago.

Dicho lo anterior, no por eso se piense que el incidente que tan largamente nos ha ocupado carece de importancia. Se trata, sin duda, de un episodio toral del guadalupanismo novohipano, porque además de lo que revela acerca de la primitiva historia de ese culto, nos enseña cuál fue su primera gran crisis, pero también, su primer gran triunfo. A partir de él no se verá seriamente amenazado hasta que, al final del siglo XVIII, se dejarán escuchar las palabras de otro célebre sermón, el predicado en la colegiata guadalupana, el día 12 de diciembre de 1794 por fray Servando Teresa de Mier.[26] Y es curioso que en ambas ocasiones los disidentes hayan sido dos frailes y los defensores dos arzobispos españoles, dos Alonsos, el de Montúfar y el de Núñez de Haro, el alfa y el omega del proceso histórico colonial del culto guadalupano.

[25] *Infra,* Apéndice siete.

[26] Sobre el particular, *vid.* mi "Estudio preliminar" en Mier, *El heterodoxo guadalupano,* I.

PARTE TERCERA

PREÁMBULO

Al conocimiento que hasta aquí hemos alcanzado acerca del inicio del proceso histórico del guadalupanismo mexicano le falta, digámoslo así, su tercera dimensión, porque aún permanece oculta a nuestra mirada la razón de ser y el sentido de tan extraordinario suceso. Penetrar en la intimidad de un acontecimiento de tan enorme importancia en los anales de la vida espiritual de nuestra patria será, pues, la aventura a la que dedicaremos esta tercera y última parte de nuestras meditaciones. Sea, pues, nuestra inmediata preocupación descubrir la vía que deberá conducirnos a esa meta.

Para orientar esa pesquisa recordemos la diferencia esencial que desde el punto de vista historiográfico, separa con un abismo la tesis aparicionista tradicional de la idea que, en sustitución de esa tesis, nos hemos formado acerca de la protohistoria guadalupana. La versión tradicional tiene por premisa la realidad histórica del origen sobrenatural de la imagen de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac; nuestra versión le niega la verdad a esa premisa. Ahora bien, para nuestro actual propósito lo decisivo es ver cómo se refleja tan radical discrepancia en la manera en que, respectivamente, entienden esas dos versiones la intervención del arzobispo Montúfar en el hecho guadalupano. Pues bien, para quienes real y verdaderamente creen en el origen celeste de la imagen, el precipitado y decidido apoyo que concedió el prelado a la devoción a esa efigie y a su culto nada tiene de extravagante por ser, dada esa creencia, un comportamiento de suyo perfectamente explicable; pero para quienes se trata de un simulacro de factura humana carente de antecedentes sacrales y de todo elemento sobrenatural, la actitud y conducta del señor Montúfar resultan enormemente sorprendentes y a primera vista incomprensibles por no decir escandalosas como, en efecto, les pareció al provincial fray Francisco de Bustamante y a sus hermanos de hábito.

De aquí se sigue (1) que el gran problema de la tesis aparicionista estriba en poder probar, a satisfacción de la crítica histórica, la verdad de su premisa, es decir, la del origen portentoso de la imagen guadalupana; pero (2) que la dificultad fundamental de nuestra te-

sis antiaparicionista no consiste, como suele suponerse, en poder probar que dicha imagen no tiene ese origen, por la sencilla razón de que no es lógicamente posible probar un hecho negativo. Dicho de otra manera, que el debate suscitado por el rechazo de la prueba aducida a favor de la sobrenaturalidad de aquella imagen es asunto propio de la tesis aparicionista. Cierto que del resultado de ese debate depende la posibilidad real de una tesis antiaparicionista, pero no por eso constituye su especial y peculiar problema una vez abierta esa posibilidad. ¿Cuál, entonces, el problema historiográfico fundamental de nuestra tesis? No, lo acabamos de aclarar, el relativo a la índole sobrenatural o natural de la imagen (puesto que consideramos decidido el debate en favor de la segunda alternativa) sino —y esto es lo novedoso— el problema de poder explicar por qué, careciendo la imagen del nimbo celeste que le atribuye la tradición, el arzobispo le concedió el formidable e insólito apoyo que, según ya sabemos, en efecto le concedió.

Tal, pues, la dificultad que debemos superar, pero no bien hemos alcanzado esa conclusión cuando advertimos que preguntar por lo que motivó la extraña intervención del arzobispo Montúfar en el hecho guadalupano es tanto como preguntar por nada menos que la razón de ser de ese hecho, que no otro es el asunto que nos hemos propuesto dilucidar en esta tercera parte de este libro.

Quede así indicado el camino que vamos a seguir, pero antes de emprender la marcha estará bien aclarar que hemos postulado una tarea de doble vertiente. Pide la primera una explicación de la actitud, en cuanto tal, asumida por el arzobispo, lo que nos remite al examen de sus antecedentes personales e indiosincrasia; consiste la segunda en explicar la conducta que, concretamente, observó, en el caso el prelado, lo que nos remite, a su vez, al examen de las circunstancias determinantes del objetivo que se propuso alcanzar.

Por último, suponemos que no habrá eludido la perspicacia del lector la necesidad en que nos hallamos de encarar el doble enigma que se nos ha venido quedando en el tintero, el de la misteriosa colocación de la imagen en la ermita, y el relativo a esa tan sospechosa oportuna curación de un ganadero que le fue atribuida como milagro a esa efigie. Al intento de despejar tan interesantes como no antes suscitadas incógnitas de la historia guadalupana, ofreceremos en un epílogo las respuestas conjeturales que nos parecen ser las más plausibles.

CAPÍTULO PRIMERO

NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE FLOR NOVOHISPANA DE LA CONTRARREFORMA

Vástago de una familia noble, nació en Loja el año de 1489[1] quien llegaría a mitrarse segundo arzobispo de México, don fray Alonso de Montúfar. Y supuesto que vivió en la península los sesenta y cinco años anteriores a su paso a la Nueva España, fue testigo de los trascendentales sucesos ocurridos durante el lapso que corre desde la toma de Granada e inicio del primer viaje de Cristóbal Colón hasta poco antes de la abdicación de Carlos V en favor de su hijo el príncipe don Felipe; el periodo decisivo en la forja del sentimiento y conciencia de la unidad del pueblo español. Pero entre los extraordinarios acontecimientos que llenan ese periodo, reclama nuestra particular atención la inquietud religiosa provocada por quienes deseaban introducir una reforma del catolicismo en diversos niveles de profundidad. Y es que la vida de Montúfar está estrechamente ligada al compromiso de la monarquía española de erigirse en adalid de la ortodoxia de la Iglesia Católica Apostólica Romana y en defensora de sus antiguas tradiciones de devoción y prácticas piadosas, es decir, toda esa visión político religiosa que prohijó a la Inquisición española y doctrinalmente culminó en la aprobación pontificia de las constituciones conciliares de Trento.

Montúfar fue ante todo y en todo un fraile dominico español de la primera mitad del siglo XVI, vocado, pues, a la intolerancia persecutoria cuyo monopolio reclamó como privilegio la Orden de Predicadores, con lo que está dicho cuáles fueron los ideales del futuro prelado mexicano y los rasgos sobresalientes de su temperamento y carácter. Contaba apenas quince años de edad cuando vistió el hábito de Santo Domingo en el convento de Santa Cruz de Granada, fundación de nadie menos que fray Tomás de Torquemada, primer inquisisor general y arquetipo de quienes lo sucedieron en al cargo. En aquel convento cursó Montúfar con brillo sus primeros estudios y ya en mayo de 1514 pudo profesar en manos de fray Lope de Ovalle.[2] Tres años más tarde, don fray Diego de Deza, arzobispo de Sevilla, también dominico e inquisidor que fue durante los años de 1499 a 1507, se fijó en el joven fraile para concederle el codiciado

[1] Para esa fecha que no es la habitualmente asignada, véase Ricard, "Quatre lettres", p. 66 y nota 2.

[2] Esta noticia en González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales,* Madrid, 1649, I, p. 31.

privilegio de ingresar (28 de noviembre de 1517) al Colegio Mayor de Santo Tomás, centro de altos estudios eclesiásticos y baluarte del tomismo, recién fundado por aquel prelado con la autorización de otorgar grados universitarios. En premio de su aprovechamiento, fray Diego ascendió a Montúfar al rango de colegial perpetuo (8 de octubre de 1520) de aquella institución donde obtuvo la maestría en artes. El 10 de agosto de 1524 salió a leer teología en su antiguo convento de Santa Cruz, y habiéndola leído, coronó sus estudios y cátedra al graduarse de maestro en esa facultad. Dos veces fue prior de dicho convento, y en el capítulo general de la orden celebrado en Lyon (1536) fungió como definidor de la provincia de Bética. A un fraile de tanta promesa y aquilatada vocación dominicana no podía eludirle la más señalada prueba de la confianza y favor de sus superiores, a saber, la designación de calificador teólogo del Santo Oficio. Gozó del aprecio de la aristocracia granadina como lo atestigua el haber sido confesor del segundo marqués de Mondejar, influyente personaje del círculo cercano a la persona del emperador. El 13 de junio de 1551, pese a su ya avanzada edad —tenía sesenta y un años— y a recomendación del marqués, Carlos V presentó a Montúfar para llenar la sede vacante de don fray Juan de Zumárraga en la arquidiócesis de México. El 5 de octubre de 1552, Julio III confirmó la designación, el 17 de marzo del siguiente año el nuevo prelado recibió el palio y en octubre ya había recibido sus bulas y la consagración; pero no fue sino hasta 1554 cuando pudo embarcarse con destino a la sede de su arzobispado de la que tomó posesión efectiva el 23 de junio de ese año en que hizo su entrada a la ciudad de México.[3] Trajo consigo a su hermano de religión, fray Bartolomé de Ledesma, su fiel consejero y colaborador en quien descargó durante muchos años el peso de la mitra. Murió en la ciudad de México el 7 de marzo de 1572 a los ochenta y tres años de edad, después de haber padecido una prolongada enfermedad que lo incapacitó mentalmente y redujo al encierro de su recámara.[4]

Se habrá advertido que no son muchas ni demasiado puntuales las noticias biográficas que tenemos acerca de nuestro arzobispo antes de su llegada a México; suficientes, sin embargo, para que no cause sorpresa el partido que abrazó cuando en España se preparaba la ofensiva para aplastar, no se diga todo brote de protestantismo y otras tendencias reputadas heréticas, sino toda manifestación del

[3] Bravo Ugarte, *Diócesis*, p. 61.

[4] Para noticias más amplias acerca de la vida de Montúfar, véanse Luciano Serrano, "Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de Méjico, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid (abril de 1923), p. 299-321; Ricard, "Notes sur la biographie de Fr. Alonso de Montúfar, second Archevêque de México", en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux (julio-septiembre de 1925), p. 242-246, y el artículo del mismo autor citado en la nota 1.

espíritu de reforma que, sin ruptura con la iglesia, había inspirado en un selecto grupo de españoles la cátedra de Erasmo.

Con su habitual maestría Marcel Bataillon reseñó la crónica del erasmismo español en el siglo XVI y del desastre que le sobrevino a consecuencia de la campaña persecutoria que emprendió en su contra a partir de 1557, el inquisidor don Fernando Valdés de la que afirma aquel ilustre historiador que "se diría que España entera se congregaba tras una especie de cordón sanitario para salvarse de una terrible epidemia".[5] Bien se advierte: la elección de Montúfar para la mitra de México ocurrió en vísperas de esa campaña, y ciertamente no parece casual que el gobierno de tan importante sede hubiere recaído en un dominico de prestigio en su Orden; protegido en su juventud por el arzobispo y exinquisidor fray Diego de Deza; calificador teólogo del tribunal del Santo Oficio, y afiliado, sin duda, a la política de represión que muy pronto encendería hogueras en las ciudades capitales de la península. De esa filiación tenemos un claro indicio en la circunstancia de que Montúfar actuó de relator y calificador en el primer proceso incoado por la Inquisición en contra del doctor Juan Gil, el célebre "doctor Egidio", connotado erasmista cuyos huesos fueron exhumados y quemados en cumplimiento de sentencia pronunciada por ese tribunal en un proceso posterior.[6] Y si tan segura indicación del antierasmismo de fray Alonso no bastare, su actuación al frente de la mitra mexicana la confirma sin lugar a duda como más adelante veremos. Pero para mostrar el motivo de nuestro empeño en destacar ese perfil ideológico del futuro prelado mexicano, recordemos aspectos sobresalientes en que se manifestó la influencia de Erasmo en España.[7]

La *Philosophia Christi* del gran humanista despertó y alentó en sus adeptos españoles el anhelo de realizar una interna reforma de espiritualidad que pugnaba por la liberación de la rígida observancia de las obligaciones rituales; de los formulismos en la administración de los sacramentos, y del aparato ceremonial de la Iglesia católica, pero sin romper con ella. Se quería, dice Bataillon, un cristianismo esencial centrado en la salvación por la fe en Jesucristo, pero no tanto cifrada en la justificación por sólo la fe, sino en una nueva fe en la fe misma.[8] Y resulta evidente que ese renovado cristianismo de exclusivo énfasis en la adoración a solo Cristo, tenía que rechazar la acumulada hojarasca de una falsa milagrería; de la supersticiosa veneración a reliquias, sepulcros y lugares tenidos por sagrados; de

[5] Bataillon, *Erasmo y España*, México, 1966, p. 720.

[6] Sobre la intervención de Montúfar en el primer proceso inquisitorial en contra del "doctor Egidio", véase Ricard "Quatre lettres", p. 69, nota 4.

[7] El breve resumen que viene a continuación procede de notas tomadas de la citada obra de Bataillon. *Supra*, nota 5.

[8] *Ibid.*, p. 807.

peregrinaciones y procesiones y de tantas otras prácticas piadosas de parecida índole, entre las que ocupaban un lugar prominente las oraciones y peticiones dirigidas a los ángeles, a las almas del purgatorio y a los santos a quienes era habitual atribuirles especialidades en sus respectivas y supuestas intervenciones celestes. Se tenía cierta tolerancia en lo que respecta a la devoción a la Virgen como concesión al vulgo, pero se insistía en censurar de supersticioso el culto que se rendía a su imágenes, afirmando que la verdadera manera de honrar a María no era procurando su intercesión, sino imitando la limpieza de su vida y la perfección de sus virtudes.[9]

Pero si en términos muy generales esa fue una de las consecuencias de las enseñanzas de Erasmo, es obvio que sus opositores abrazaron un tradicionalismo intolerante que si bien reconocía la necesidad de elevar el nivel moral e intelectual del clero, no sólo no transigía con las libertades de una religiosidad primordialmente de inspiración interior, sino que consideraban de su deber exterminar a quienes las propalaban o practicaban, incluyéndolos indiscriminadamente entre los secuaces de la herejía luterana. Tal, pues, la capilla en la que militó fray Alonso de Montúfar durante los años de su residencia en España, y no fue otra su actitud cuando, investido de la autoridad episcopal, gobernó la arquidiócesis de México.

Y en efecto, puede recordarse a ese respecto el espíritu tradicionalista que inspiró las decisiones del Primer Concilio Provincial Mexicano convocado por el arzobispo en 1555, es decir al año de haber llegado a México.[10] El propósito inmediato de ese sínodo fue estruc-

[9] "Ten por cierto que ningún servicio ni honra puedes hacer que tanto agrade a la gloriosa Virgen Santa María como si siguieres aquella su humildad verdadera". Erasmo, *Enchiridion,* versión española del Arcediano de Alcor. Texto citado por José Almoina, *Rumbos heterodoxos en México,* Ciudad Trujillo, 1947, p. 189.

[10] Notemos de paso que de haber existido la devoción a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe antes de la llegada a México del arzobispo Montúfar, y más concretamente desde 1531, sería obligada alguna mención o alusión a ese respecto en las constituciones del Primer Concilio Mexicano (1555), atenta la magnitud del portento, pero lo cierto es que no las hay. Al mismo propósito es interesante advertir que, como veremos, en la constitución sinodal XVIII se declaró patrono y abogado de la Iglesia novohispana a San José en razón, dice el texto, de "la gran devoción que el pueblo le tiene y veneración con que los indios y españoles ha sido y es venerado"; honor que seguramente le habría correspondido a la Guadalupana de ser cierto el extraordinario origen sobrenatural que se atribuye a su imagen. Pero, además, en la lista de las fiestas marianas de obligación para los indios no hay ninguna alusión al culto que se supone le rendían desde antiguo a ese simulacro. Esas omisiones contrastan vivamente con el inmenso interés que, al año de celebrado el concilio, mostró el arzobispo en apoyar el culto a la imagen del Tepeyac y en animar a los indios a emular la devoción que le tenían los españoles. Se muestra así palmariamente que con anterioridad a ese sínodo (1555, junio 29 — noviembre 6) no se tenía la menor noticia, no se diga

turar la Iglesia novohispana con estricto apego a la ortodoxia y la legislación canónica y jerárquica de la Iglesia universal. Se esmeró, por otra parte, en aprobar el formulismo ritual, sacramental y ceremonial tradicionales, y más a nuestro propósito, las prácticas y costumbres piadosas de la devoción popular en franca e intencionada oposición a las tendencias tan contrarias que había inspirado el erasmismo en la península.[11] Testimonio de ese propósito es que entre las fiestas de obligación los padres conciliares incluyeron muchas dedicadas a honrar a la Virgen María en diversas advocaciones, a los santos, a "los patronos de las iglesias catedrales y pueblos", y es particularmente elocuente el decreto que declaró abogado patrono de la Iglesia mexicana al patriarca San José por su especial eficacia "de intercesor, dice el texto, contra las tempestades, truenos, rayos

de las supuestas apariciones del Tepeyac, sino de la existencia misma de la imagen.

11 Para no cargar el texto de este capítulo damos sumaria cuenta en esta nota de las constituciones sinodales de 1555 más notables por su espíritu tradicionalista y ceremonial.

La I. Sobre lo que es indispensable que sepan todos los cristianos. Son diez apartados, y el último se refiere a las oraciones que deberían saberse: Pater Noster, Ave María, Credo y Salve Regina, en latín y en romance, y los indios en sus lenguas.

La II. Sobre observar los días en que se debe administrar el bautismo y las ceremonias "que el derecho antiguo en los tales días dispone".

La VII. Sobre cómo se ha de proceder con "todo rigor de derecho" contra quienes no confiesan y comulgan en el tiempo de obligación.

Las XVIII y XIX. Sobre las fiestas de guardar con observancia de todas las ceremonias prescritas por la Iglesia. Minuciosas reglas para sancionar a los remisos.

Las XX a XXXIII. Detallada reglamentación para la observancia de todas las ceremonias, y sobre el modo de rezar los oficios y la misa y sobre el tañer del Ave María. Que siempre arda una lámpara delante del Santísimo Sacramento.

La XXXVII. Sobre los ayunos y el precepto de no comer carne los sábados, "loable y antigua costumbre de nuestra España y del pueblo cristiano".

La LXVII. Sobre la administración de los sacramentos. Que se observen las ceremonias y en lo que toca al bautismo se "ponga el óleo no sólo en el pecho sino en las espaldas y el sacerdote esté vestido con sobrepelliz y estola".

Para el texto completo de las citadas constituciones, Lorenzana, *Concilios,* Primer Concilio Provincial Mexicano.

Es notable el contraste respecto a la ideología de tinte erasmiano del obispo Zumárraga. Recordemos a ese efecto, 1) *El Compendio* breve sobre procesiones tomado del tratado de Dionisio Rickel, México, 1554, donde Zumárraga se refiere a la procesión del Jueves de Corpus como "vana y gentílica costumbre" que de ninguna manera se les debe consentir a los indios, 2) La *Doctrina cristiana breve.* México, 1545, donde se reprodujo la *Suma de doctrina cristiana* del doctor Constantino. Al referirse el obispo a lo que más convenía enseñar a los indios, no se incluye a la Virgen ni a los santos. 3) La *Regla cristiana breve,* México, 1547, donde el obispo condena la devoción milagrera: los milagros, dice, ya no son menester; lo que quiere el Redentor es vida milagrosa, "porque la vida perfecta de un cristiano es continuado milagro en la tierra". Véase García Icazbalceta, *Bibliografía* y *Zumárraga,* II, capítulo 21; Bataillon, *Erasmo y España,* p. 825-827.

y piedra [granizo] con que esta tierra es muy molestada".[12] Es bien sabido, por otra parte, que uno de los principales objetivos del Concilio fue sentar las bases jurídicas que permitirían la destrucción paulatina de la Iglesia misional establecida por los religiosos que pugnaban por mantenerse al margen de la autoridad diocesana y de eximirse de la estricta observancia del aparato ceremonial y muy especialmente de los formulismos rituales en la administración de los sacramentos a los indios.[13] Una Iglesia, en suma, que, según los religiosos, emulaba la primitiva de los tiempos apostólicos cuyo espírtu hizo suyo el erasmismo y en el que, con mayor o menor fidelidad, participaban los grupos más selectos de la hueste misionera franciscana.[14] Y en lo tocante al aspecto represivo no será el arzobispo quien se muestre remiso. Prueba de ello la censura a la *Doctrina breve* de Zumárraga;[15] la implacable persecución que padeció fray Maturino

12 Constitución XVIII del citado concilio.

13 En la extensa e importante carta del arzobispo Montúfar dirigida al Consejo de Indias desde México el 15 de mayo de 1556 (*Epistolario,* VIII, p. 70-96) el prelado hace una despiadada crítica a la obra de conversión de los indios por los religiosos, y entre muchas deficiencias que le señala alega que los naturales no creen en lo que, según los teólogos, es obligado creer. Afirma que a tan grave cargo algunos religiosos responden *"que la potencia de Dios no está atada a los sacramentos"* y cuenta que al objetarle a un fraile guardián que la contrición y la penitencia eran indispensables después de haber pecado, le respondió *"que Dios no tenía tanta cuenta con esa gente* [los indios] para perdonarlos", doctrina que el arzobispo calificó de *"fina herejía"*. En esos dos incidentes resalta con claridad la oposición entre la ortodoxia tradicional del prelado y la religiosidad de inspiración interna de raigambre paulina de los frailes, la orientación de su labor misionera y el cimiento de la "Iglesia primitiva" que decían haber establecido entre los indios. Y para evocar la fuente erasmista de esa teología de nuestros misioneros, recordamos uno de los coloquios de la *Ichthyophagia* (edición de 1526) donde se habla del Nuevo Mundo en el que "debe quitarse la obligación de ciertas cosas sin las cuales empezó a ser salvado el mundo, y podría aún hoy salvarse, con tal que hubiese fe y caridad evangélica". Bataillon, *Erasmo y España,* p. 817.

14 En la carta del arzobispo arriba citada, el prelado se opuso a la pretensión de los frailes en asimilar su Iglesia misional a la primitiva de los tiempos apostólicos. En ella, dice el arzobispo, había quienes morían en defensa de la fe, pero en la de los religiosos ni siquiera ese posible ordenar a ningún indio ni fiarles la administración del Evangelio como lo hicieron los apóstoles a sus sucesores. Los indios educados en los monasterios, prosigue el prelado, cometen mil pecados: roban en los pueblos que visitan y "abusan de las mujeres, muchachas y aun muchachos", *Epistolario,* VIII, p. 75-76. Más adelante en esa carta el arzobispo vuelve sobre el mismo asunto y afirma que la pretendida asimilación con la Iglesia primitiva era argucia para que los indios no pagaran diezmos. Replica el prelado que esa equiparación es especiosa, porque ya hay papa, prelados, reyes católicos, cánones y leyes eclesiásticas, y añade que tampoco puede hablarse de una "nueva Iglesia", puesto que ya tenía años de haberse empezado la evangelización.

15 *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad...* compuesta por el reverendo don fray Juan de Zumárraga. México, 1543 (García Icazbalceta, *Bibliografía,* núm. 4). En esta obra el

Gilberti con motivo de su *Diálogo de doctrina en lengua de Michoacán;*[16] el crecido número de procesos fulminados por la Inquisición episcopal del gobierno de Montúfar,[17] y finalmente, la vigorosa campaña de prohibición, expurgación y censura de libros y sermones[18] que, por comisión del prelado, emprendió nuestro Melchor Cano, queremos decir, el intransigente fray Bartolomé de Ledesma más tarde premiado con la mitra de Oaxaca.[19]

Ahora bien, ya insinuamos que la devoción a la Virgen fue un punto especialmente crítico en la pugna que ha venido ocupando nuestra atención, porque la creencia en la particular eficacia de la intercesión de María —supuesto su estrecho lazo con la divinidad como la madre de Dios— se convirtió desde muy antiguo en la más arraigada y preferente práctica piadosa del catolicismo tradicional,[20] y así y por eso el culto mariano acabó por ser el símbolo más visible del antierasmismo y en general de la proscripción de toda tendencia reformista al ser enarbolado como estandarte de la contrarreforma.

Pero he aquí, entonces, que al hacernos cargo de ese aspecto de belicosa militancia que le fue atribuido a la devoción mariana, tenemos la respuesta a la pregunta en la que ciframos la primera tarea de nuestra exploración en busca de la razón de ser del guadalupanismo mexicano; la pregunta, recuérdese, que inquiere acerca

obispo aprovechó el *Enquiridion* y la *Paraclesis* de Erasmo (Almoina, *Rumbos heterodoxos en México,* p. 131 y s.) Esa *Doctrina breve* fue la censurada (3 de noviembre de 1559) por una junta de teólogos reunida por orden de Montúfar (*Libros y libreros en el siglo* XVI. México, 1914, p. 1-3.)

16 El Diálogo de Gilberti fue impreso en México en 1559 (García Icazbalceta, *Bibliografía,* núm. 35). Sobre el proceso de censura de esa obra, véase *Libros y libreros, op. cit.,* p. 4-25.

17 Véase Greenleaf, *The Mexican Inquisition,* Albuquerque, 1969.

18 En el Concilio de 1555 se decretó la prohibición de imprimir libros sin licencia del ordinario y se ordenó que los mercaderes de libros presentaran inventarios de los que tuvieren para ser examinados por el diocesano o por quien él lo cometiere. El precepto incluía libros impresos en España, porque, dice el texto, como muchos de los prohibidos en la península no podían venderse en ella, sus dueños los enviaban a las Indias (Lorenzana, *Concilios,* p. 148-150: Constitución LXXIV del sínodo de 1555).

19 La intransigencia de fray Bartolomé de Ledezma como teólogo calificador en la acusación contra fray Alonso de la Veracruz (1558 por proporciones heréticas contenidas en su tratado sobre diezmos *(De Decimis)*, recuerda la intervención de fray Melchor Cano en el proceso contra el arzobispo de Toledo, fray Bartolomé Carranza de Miranda (García Icazbalceta, *Bibliografía,* p. 145-146; Amancio Bolaño e Isla, *Contribución al estudio bibliográfico de Alonso de la Vera Cruz,* p. 64-65).

20 En algunas de las versiones del antiquísimo relato sobre la muerte de María (*Transitus Mariae,* siglo V) se afirma que la Virgen obtuvo de su hijo la promesa de mirar con misericordia y de consolar en éste y en el otro mundo a quien hubiere recurrido a la intercesión de aquélla (*Encyclopaedia Britannica,* artículo "Mary, the mother of Jesus").

de porqué de la actitud asumida por el arzobispo Montúfar respecto a aquella imagen de la Virgen que en 1555 se tuvo por aparecida en la vieja ermita del Tepeyac. Ahora, en efecto, comprendemos que la decidida e inmediata acogida del prelado a la devoción que le habían cobrado los vecinos españoles de la ciudad de México a aquel simulacro y su insólita precipitación en establecer culto formal en la ermita, se explican como un segundo y trascendental avance —el primero fue la celebración del concilio— en la política de afirmación del tradicionalismo católico español en la Nueva España. Vamos a concluir, pues, que el antirreformismo e idiosincrasia conservadora del dominico español que fue fray Alonso de Montúfar, se descubre nada menos que la *condición de posibilidad* del guadalupanismo mexicano, y que en la imagen del Tepeyac podemos discernir la más genuina y espectacular flor novohispana de la contrarreforma.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL HORIZONTE HISTÓRICO DEL SURGIMIENTO DEL CULTO GUADALUPANO

(La contienda entre la mitra y los religiosos)

I

APARTADO PRIMERO

1. La extrañeza en la conducta del arzobispo

Hemos mostrado que el entusiasta respaldo que le brindó el señor Montúfar a la devoción y culto de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac es explicable por los antecedentes ideológicos del prelado. Pero si ya no ofrece ningún secreto la afición que de manera tan inequívoca mostró tenerle a la Virgen María, no puede decirse lo mismo respecto a la elección de la imagen, porque nada tiene de obvio que hubiese recaído en un simulacro de procedencia tan equívoca y carente del fundamento de una antigua y venerada tradición[1]

Pero como si ese motivo de extrañeza no fuere bastante, lo agrava la circunstancia de que el favor mostrado por el arzobispo a esa advenediza imagen fue en abierta violación de lo expresamente ordenado en dos de las constituciones sinodales aprobadas por el concilio que él había convocado y que aún no cumplía el año de la clausura de sus deliberaciones. Veámoslo.

En la constitución XXXIV se ordenó que las pinturas de asunto religioso estuvieran sujetas a censura del diocesano; que las ya ejecutadas tendrían que ser examinadas por los visitadores de la mitra, y que las halladas "apócrifas" fueran quitadas de los templos donde se hubieran colocado. En la constitución XXXV se previno que, por haberse edificado en la Nueva España multitud de iglesias, se procediera a dictaminar cuáles deberían subsistir por considerarse necesarias y que las "superfluas" fueran derribadas.[2]

Ahora bien, en cumplimiento de esos preceptos para el caso de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y de la ermita del Tepeyac, el arzobispo debió por primera providencia mandar examinar

[1] Es cargo, recuérdese, que le hizo fray Francisco de Bustamante al arzobispo, *Vid. supra,* Segunda parte, capítulo tercero, II, 7.

[2] Lorenzana, *Concilios,* p. 91-93.

la una y la otra, y como es de suyo evidente que la imagen tendría que haberse declarado "apócrifa" en el sentido literal de algo que carece de fundamento, y como, por otra parte, es no menos obvio que la ermita tendría que haber sido considerada "superflua", la imagen debió ser recogida y la ermita derribada.

Pero ¿qué fue lo que hizo el arzobispo? Sencillamente echó en saco roto aquellos ordenamientos que unos meses antes había mandado guardar y cumplir por todos los clérigos y parroquianos sin excepción,[3] y a la sombra, que no luz, de tan poco edificante ejemplo procedió de la siguiente manera: 1) puso bajo la inmediata autoridad diocesana a esa "superflua" ermita para fundar en ella el culto formal al "apócrifo" simulacro de la Virgen que se hallaba en ella; 2) aprobó de hecho el nombre Guadalupe que sin licencia ni otra formalidad le había aplicado a la imagen el entusiasmo y vanidad de los vecinos españoles de la ciudad de México; 3) dio por buenas las fanáticas demostraciones de devoción que éstos le tributaban a su novedosa y postiza Guadalupe; 4) abonó tácitamente con su autoridad y expresamente con la prédica la verdad de los milagros que se decía había obrado aquella pintura, sin cuidarse de verificarlos como era su obligación con "copia de testigos", según advirtió fray Francisco de Bustamante,[4] y 5) con el señuelo de esos supuestos prodigios —esto encarecemos recordarlo— animó a los indios a emular a los españoles su piadoso rendimiento a esa, para aquéllos, Santa María—Tonantzin rediviva que tan repentinamente les había brotado a los áridos peñascos del Tepeyac.

Pocos serán los casos en los anales eclesiásticos de semejante comportamiento por parte de un prelado y así se advierte bien que, lejos de ser ociosa o bizantina la duda que ha despertado en nosotros la extrañeza de ese comportamiento, tenemos en ella el enunciado del problema toral de la primitiva historia del guadalupanismo mexicano. Poderoso debió ser, sin duda, el interés que movió al arzobispo a proceder de manera tan insólita, y en las páginas subsecuentes intentaremos despejar el enigma.

Ciertamente no en los términos que acabamos de plantear, pero no faltaron entre los contemporáneos quienes percibieron algún ulterior interés en la conducta del señor Montúfar. Se le denunció, en efecto, codicia por las copiosas limosnas que se recogían en la ermita.[5] Pero en el supuesto, no inverosímil, de que hubiere algo de eso, es enteramente inaceptable que tan mezquino motivo acierte

[3] *Ibid.*, p. 170. Las constituciones sinodales fueron pregonadas en la ciudad de México los días 6 y 7 de noviembre de 1555.

[4] *Vid. supra,* Segunda parte, capítulo tercero, 3, II, 11.

[5] Fray Francisco de Bustamante en su sermón de réplica al del arzobispo suscitó duda acerca del destino de las limosnas recogidas en la ermita, y el fraile franciscano citado en el testimonio de Juan de Masseguer afirmó que el arzobispo fo-

en el blanco de la explicación que buscamos, porque el fomento de la devoción y culto a cualquiera otra imagen de la Virgen no excluiría la ocasión de semejante lucro y porque, además, no puede desecharse la posibilidad de un infundio nacido de la pasión que, sin duda, le tenían al arzobispo sus acusadores.[6]

Debemos echar a andar, pues, por otro camino de más plausible promesa, y es el que sugiere la conjetura de que tan temerario comportamiento del arzobispo no será ajeno a la consecución de alguno de los objetivos que debió recibir como consigna al encomendársele el gobierno de la mitra de México y a cuyo logro debió comprometerse al aceptarlo.

2. La consigna que trajo el arzobispo

Ya tuvimos ocasión de notar que si el monarca eligió para ocupar la sede vacante de la diócesis de México a ese teólogo dominico de ideología tradicionalista y de experiencia inquisitorial que era fray Alonso de Montúfar, se transparenta el propósito general de la corona de desterrar de la Nueva España todo brote de reforma religiosa, incluyendo a quienes no pretendían romper con la Iglesia y mantenerse alejados de las extremosas aspiraciones de los reformadores protestantes; el propósito, en una palabra, de asentar con firmeza la autoridad episcopal y regalista de la Iglesia española que propugnaba por la estricta observancia de la legislación canónica; el mantenimiento del aparato ceremonial y ritual, y el respeto a las tradicio-

mentaba el culto a la imagen del Tepeyac porque en ello, dice, "se le sigue su interés" (*Vid. supra,* Segunda parte, capítulo tercero, II, 14; capítulo segundo, II). Pero los textos capitales al respecto son dos cartas del cabildo de la catedral de México dirigidas al Consejo de Indias y al rey, respectivamente. La fecha de la primera es 14 de febrero de 1561; la segunda carece de fecha pero seguramente no es muy posterior a aquélla. Ambas epístolas contienen acusaciones tremendas en contra del arzobispo Montúfar por su codicia, su soberbia, su descuido en cumplir las obligaciones pastorales y su tiranía en el trato con los capitulares, y también se le hace el cargo de disponer en provecho propio de dineros pertenecientes a la ermita del Tepeyac (*Epistolario,* IX, p. 113; XIV, p. 21). Esas denuncias provocaron una información testimonial levantada en México en abril de 1562 (*Vid.* Francisco Miranda, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano" en Centro de Estudios Guadalupanos, *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano,* 72-79, México, Jus, 1979). Todavía en 1570, cabildo del 21 de abril, los capitulares acordaron pedirle al arzobispo para "descargo de su conciencia", entre otras cosas, cuentas de "lo de Guadalupe" (Luciano Serrano, "Alfonso de Montúfar, segundo arzobispo de Méjico", p. 320.)

[6] Chauvet, *El culto guadalupano,* p. 47-49, intenta demostrar que Montúfar gastó las limosnas en el edificio de la ermita y que si especuló con el dinero fue en beneficio de ésta. En todo caso las denuncias del cabildo son demasiado expresas para que se disipe del todo la sospecha de malos manejos.

nes y costumbres de la devoción popular. Tal, pues, en términos muy generales el programa con el que debía cumplir el señor Montúfar, y ya vimos que el favor que le dispensó a la imagen del Tepeyac se explica en función de esa suprema finalidad. Pero es de capital importancia advertir que para alcanzar aquella meta en las circunstancias peculiares a la Nueva España, el prelado tendría que vencer el obstáculo de reducir al rebaño de la grey común de los fieles a la enorme y abigarrada población indígena sometida al régimen de excepción que le habían impuesto los misioneros, y tendría, por tanto, que enfrentarse el empeño de éstos por mantener intacta la Iglesia misional que, al amparo de prerrogativas, libertades y privilegios, la ponían al margen de la autoridad diocesana.

Pero si ese fue el propósito general de la corona al haber enviado a México al señor Montúfar, no sabemos en concreto la consigna que debió recibir para superar los obstáculos que acabamos de enunciar. Si se le dieron instrucciones específicas al respecto no nos ha llegado el documento en que debieron consignarse, pero tenemos, en cambio, una orden que le fue dirigida por el Consejo de Indias, fechada el 19 de febrero de 1553, que sirve para el caso. Le manda el Consejo que emprenda el viaje a México sin esperar por más tiempo la llegada de sus bulas, y en los motivos invocados para justificar esa impaciencia se disciernen las tareas fundamentales que le encomendaba el monarca.[7] *Primero,* era apremiante la presencia del prelado en su sede por interés general del país; *segundo,* ya no podía prolongarse la falta de una dirección de conjunto de la evangelización e instrucción religiosa de los indios; *tercero,* la vida parroquial amenazaba caer en desorden por falta de una autoridad efectiva y responsable, y *cuarto,* era indispensable la vigilancia personal del prelado en la edificación de la nueva catedral aprobada por el monarca en cédula real de 21 de marzo de 1551.[8]

Si hacemos caso omiso del último punto que aquí no nos concierne, en el primero, pese a los términos muy generales en que está concebido, cabe ver el propósito que ya vimos, el de arraigar en la colonia la autoridad episcopal como fiel representante de la Iglesia española, y en cuanto al segundo y tercer puntos, enuncian lo que se esperaba del arzobispo respecto a la reducción de los indios a la grey común de los fieles y a la intervención diocesana para regularizar y uniformar canónicamente la cura de almas y la administración de los sacramentos, tareas que en proporción muy considerable estaba en manos de los misioneros.

[7] Ricard, "Quatre lettres", p. 69-70, donde se da noticia del documento sin transcripción textual.

[8] Seguimos a Ricard en el resumen que hace de la orden del Consejo. *Ibid., loc. cit.* Véase además, Luciano Serrano, *op. cit.,* p. 301.

3. La sustitución de los frailes por curas clérigos

Fácil será comprender que el cumplimiento de esos objetivos requería la substitución de los frailes por curas clérigos, el único expediente, es obvio, para que el arzobispo y los prelados sufragáneos tomaran las riendas de la evangelización y encausaran canónicamente la vida parroquial en sus respectivas diócesis lo que equivalía, casi no hace falta decirlo, a liquidar a la larga la Iglesia misional de los frailes, reducidos, así, a las actividades específicas de sus respectivos institutos.

A nadie sorprenderá que ante semejante amenaza los religiosos se aprestaron a la defensa de su obra, de sus derechos y prerrogativas, y fue por eso que a lo largo de todo el gobierno del señor Montúfar no dejó de escucharse el ruido de la agria batalla trabada entre la mitra y los misioneros, particularmente los franciscanos por más afectados y más celosos en la oposición y por tanto, el blanco predilecto de los dardos episcopales.

Ahora bien, afinando la plausibilidad de nuestra anterior conjetura, es de especular que la razón de ser de la insólita conducta observada por el arzobispo en el establecimiento de un culto formal a la imagen del Tepeyac se halle vinculada a aquel conflicto; pero para comprobar esa sospecha será necesario dar cuenta de él con la suficiente amplitud para descubrir en qué sentido, si acaso, el surgimiento del culto a aquella imagen puede explicarse como un episodio en la estrategia de esa batalla.

II

APARTADO SEGUNDO

1. La necesidad del cobro de diezmos a los indios

Para llevar a la práctica la única solución que tenía el arzobispo para realizar sus objetivos tropezó con dos graves dificultades, a saber: 1) la falta en la Nueva España de clérigos para substituir a los misioneros en las parroquias de los naturales, y 2) la carencia de recursos materiales para sufragar los gastos implícitos en ese cambio. Para superar el primero de esos tropiezos el prelado ideó varios arbitrios cuya ejecución malamente podían impedir los frailes a quienes sólo les quedaba alegar la falta de idoneidad en principio de curas clérigos —peninsulares o novohipanos— para la debida aten-

ción espiritual de los indios. Respecto a la segunda dificultad, al arzobispo no le quedaba más remedio que el de hacer efectivo entre la población indígena el precepto de diezmar, pero tendría que vencer dos graves obstáculos, el de obtener la venia del monarca y el de contar con la cooperación de los frailes a la que de ninguna manera estarían dispuestos. No negaban los religiosos que en principio aquel precepto obligaba a todos los fieles, pero sostuvieron con ejemplar tenacidad que, por ser neófitos y pobres, los indios estaban exentos mientras prevalecieran esas condiciones, y adujeron las gravísimas consecuencias que se seguirían si se les cobraba el diezmo. Hacían ver, en efecto, que además de ser una carga adicional insoportable, los indios entenderían que se les vendían el evangelio y los sacramentos y que, por tanto, era engaño el alardeado desinterés en darles a conocer el verdadero Dios y en procurarles los medios de la salvación. Y explicaban que nada sería más eficaz para inducir a los conversos a volver al vómito de la idolatría, y a los que aún no habían escuchado la palabra divina, a rehuir todo trato con los ministros de Dios en quienes verían encubiertos cobradores de un nuevo tributo. En una palabra, alegaban los frailes que cobrarles el diezmo a los indios acarrearía la ruina de cuanto se había logrado en la conversión y que en todo caso,[9] sería un impedimento a su sincera aceptación de la nueva fe. Fácil será ver, entonces, por qué la contienda entre la mitra y los religiosos gravitó tan centralmente en el debate acerca del pago de diezmos por los naturales, y no es meramente retórica la alarma del señor Montúfar cuando afirmaba que sin esos recursos la Iglesia a su cargo "quedaría perdida por siempre jamás" y que la contradicción por parte de los frailes era ardid del demonio "por no perder la tierra que tantos años ha poseído".[10]

El tremendo estorbo que le significó al arzobispo el tenaz empeño de los misioneros en impedir que los indios diezmaran, inevitablemente lo indujo a emprender un ataque devastador contra los resultados de la obra de aquéllos y de sus procedimientos, puesto que apoyaban su contradicción en los triunfos de sus desvelos evangélicos y en la eficacia y pureza de los medios empleados para obtener-

[9] El debate acerca del pago de diezmos por los indios tiene antecedentes que, por lo menos, se remontan a la real cédula del 2 de agosto de 1533 (Puga, *Cedulario,* I, p. 309-312). Es tema que merece un estudio detenido. El artículo de Georges Baudot, "*L'Institution de la Dîme pour les Indiens...*" es, como lo reconoce, el autor, insuficiente.

[10] Carta del arzobispo Montúfar al Consejo de Indias, México, 15 de diciembre de 1554 (*Epistolario,* VII, p. 309). Adviértase que es de fecha anterior a la colocación de la imagen de la Virgen en la ermita. Véase también la carta del mismo prelado al Consejo, México, 15 de mayo de 1556 (*Ibid.,* VIII, p. 81).

los. Los frailes por su parte reaccionaron con violencia en un contraataque que, a la vez que ponía en tela de duda la limpieza y el personal desinterés en las intenciones del prelado, pretendía mostrar que la intervención diocesana en la vida espiritual y social de las comunidades indígenas no sólo era innecesaria sino enormemente dañina.

Es obvio que la reseña pormenorizada de esa enconada polémica desborda con mucho nuestro objetivo y nos bastará recordar en apretada síntesis los aspectos sobresalientes de ese enfrentamiento.

2. La contienda entre la mitra y los frailes

Respecto a los alardeados "triunfos evangélicos" de los misioneros, el arzobispo dibuja un cuadro verdaderamente desolador. Los indios no creen en lo que la Iglesia manda que debe creerse; el prelado ha examinado sobre los artículos de la fe a muchos de los tenidos por conversos y responden, dice, "mil herejías". El argumento de más peso aducido por los religiosos es el gran número de indios que se han bautizado, pero el arzobispo replica que si el evangelio sólo consistiera en recibir el bautismo podría suponerse que muchos de los naturales a quienes se les ha administrado eran cristianos. Lo cierto, sin embargo, es que también se requieren buenas obras, contrición y penitencia de los pecados, sin lo cual, explica, sería menester nueva teología para poder admitir que algunos de los bautizados se han salvado.

En cuanto a obras, dice el prelado, los indios son muy inclinados a la flaqueza de la carne y por la desnudez y poca resistencia de las mujeres incurren con facilidad y frecuentemente en ese pecado. Son borrachos, mentirosos, codiciosos y ladrones, prueba evidente del fracaso de la labor de los misioneros, y resulta claro, agrega el arzobispo, que por temor a la ley de Dios pocos serían los vicios que dejen y que, por ser tan poca la firmeza "en tan confusa fe que tienen", no se resistirían a recibir otra ley. En suma, que es poco menos que nulo el aprovechamiento de los indios en la doctrina y preceptos morales que se les han predicado.

Hace ver el prelado, por otra parte, que resulta del todo imposible que los frailes atiendan debidamente las necesidades espirituales de la enorme población indígena de los extensos territorios que tienen bajo su jurisdicción, y de allí el triste y lamentable abandono en que se hallan multitud de pueblos por carencia de doctrina y sacramentos. Los frailes, no obstante, defienden hasta recurrir a vías de hecho sus respectivos monopolios territoriales con la resultante de los grandes y continuos pleitos que hay entre ellos. No

admiten ayuda de religiosos que pertenezcan a una orden distinta y menos el auxilio que podrían darles los clérigos. Cierto, han aprendido las lenguas de la tierra, pero en todo lo demás son muchos los que saben "poco más que leer".

Grave capítulo de la crítica del arzobispo es el que se refiere al trato que dan los frailes a los indios. Les exigen el sustento y la prestación de infinitos y pesadísimos servicios, y a ese propósito califica de inhumana la carga que les imponen en la edificación, mantenimiento, adorno y ornamento de suntuosas iglesias y enormes conventos que levantan en lugares apartados donde no hacen falta y que con frecuencia derriban o abandonan para edificar otros aún más suntuosos. Gravísimos también los abusos en la manera que tienen en disponer a su antojo de los fondos de las cajas de comunidad y como si todo eso no fuera bastante, castigan sin conmiseración a los indios con azotes, cepos y cárceles; les imponen penas infamantes y en general usurpan facultades de la exclusiva competencia de la justicia civil y criminal de su majestad.

En cuanto a los métodos empleados por los frailes en la administración de los sacramentos a los indios, ya vimos que el prelado censuraba las libertades que se tomaban al apartarse de lo establecido y ordenado por la legislación canónica de la Iglesia, de tal suerte que poco faltaba en que muchos incurrieran en formal herejía.[11]

Carga la mano el arzobispo en el mando poco menos que obsoluto que ejercían los frailes sobre los indios y reiteradamente denuncia que el apetito de poder era, aunque solapado, el verdadero motivo de su rebeldía. De satánica califica el prelado la tenacidad de los frailes en conservar intacta la autoridad que ejercían en los territorios que ocupaban y reclamaban como si fueran suyos. Y es el caso que, ya por el ascendiente que tenían sobre los naturales a quienes consideraban como sus súbditos, ya por el temor que inspiraban sus amenazas, el virrey y demás autoridades les consentían todo y los protegían. En otras palabras, que los verdaderos gobernantes en la tierra, tanto en lo temporal como en lo espiritual, eran los frailes y era esto último, por razones obvias, lo que resultaba particularmente intolerable al prelado. Amargamente se queja de la impotencia de los diocesanos, y aun en el supuesto de no haber pronunciado la célebre frase que se atribuye al señor Montúfar en el sentido de que en México el arzobispo era fray Pedro de Gante,[12] es buen indicio de la irritación que sentía frente al imperio de las órdenes religiosas, en particular la de los franciscanos.[13]

11 *Vid. supra,* esta Tercera parte, capítulo primero, notas 13, 15, 16, 19.

12 Francisco Sosa, *El episcopado mexicano,* p. 22; Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* I, p. 159.

13 Para la reseña de los cargos del arzobispo a los frailes recurrimos principalmente a las dos cartas citadas arriba en la nota 10. Véase el informe a la

Concluía el arzobispo insistiendo una y otra vez en que el único remedio a tantos males era encomendar las tareas de la evangelización y de la vida parroquial a curas clérigos. De ese modo, en efecto, las comunidades indígenas tendrían pastores "propios y perpetuos" que las adoctrinarían, no con el descuido y libertad de los religiosos, sino con la enseñanza de lo que un verdadero cristiano debe creer, saber y obrar, y les administrarían los sacramentos con observancia de las formalidades y requisitos que mandaban los cánones, porque sólo así los indios se beneficiarían real y verdaderamente del inmenso privilegio de la redención y gozarían de una auténtica posibilidad de salvarse.

En oposición a esa panacea que proponía el arzobispo para la solución definitiva del gran negocio de la salud espiritual de los indios, los religiosos defendieron con vigor la autenticidad y eficacia de su obra evangelizadora; combatieron con energía los cargos que a esos respectos les hacía el prelado, y con airada indignación rechazaron como calumniosa la especie de que todo el afán de mantener en pie la Iglesia misional establecida por ellos y de conservar la autoridad que habían adquirido sobre los indios se cifraba en la satánica pasión de poder que los poseía. No sin alguna razón, se quejaría más tarde fray Jerónimo de Mendieta de haber sido su ilustrísima el reverendo arzobispo de México "un tigre fiero" para los franciscanos por la arbitraria, incomprensiva e injusta persecución que habían padecido a sus manos.[14]

En su contraataque los religiosos adujeron un cúmulo de razones en prevención del desastre que significaría depositar en clérigos la responsabilidad de la conversión de los naturales. Hacían ver la falta de amor que les tendrían; la inexperiencia de que adolecerían en el trato y comprensión de los indios; la ignorancia en que estarían de los idiomas nativos sin cuyo dominio nada podrían hacer de provecho y en fin, alegaban su carencia de espíritu apostólico, su mundaneidad y su proverbial codicia. Pero para no quedarse meramente a la defensiva, los religiosos ofrecían, a su vez, su propia panacea: la de mantener y fortalecer con muchedumbre de frailes idóneos enviados de la península la Iglesia misional que con tantos desvelos, sudores y peligros habían establecido, y que ellos insistían en equi-

corona de Baltasar Gallegos en nombre de la ciudad de México. Viene inserto en la cédula del príncipe a la Audiencia, 9 de abril de 1554 (*Actas de Cabildo*, acta del 2 de marzo de 1556; *Epistolario*, VIII, p. 178-179). El informe de Gallegos contiene una crítica severa a los frailes, y coincide en mucho con los cargos que les hizo el prelado.

[14] Carta de fray Jerónimo de Mendieta al padre comisario general, fray Francisco de Bustamante. Toluca, primero de enero de 1562 (*Cartas de Religiosos*, p. 1-29). En la p. 27 aparece el pasaje donde Mendieta le recuerda a su corresponsal que recién llegado el arzobispo Montúfar a México no hubo, para los franciscanos, "tigre más fiero" durante algunos años.

parar a la Iglesia primitiva de los tiempos apostólicos, y en lo referente al inevitable mal —así lo consideraban los religiosos— de que hubiere en la Nueva España prelados diocesanos, querían que fueran "obispos de anillo", es decir, limitados al desempeño de meros actos pontificales y a la administración de los sacramentos de la confirmación y ordenación sacerdotal.[15]

En el anhelo de que prevaleciera una de esas dos utópicas soluciones, los religiosos por su parte y el arzobispo por la suya no perdían ocasión para recordarle al monarca y a los ministros del Consejo que en la decisión que se adoptara les iba la tranquilidad de conciencia y les hacían la no siempre velada amenaza de que, según el caso, cargarían con la monstruosa culpa de la condenación de infinito número de almas y que en ello ponían en aventura su personal salvación eterna. Bien se comprenderá la vacilación que revelan las pusilánimes decisiones de la corona cogida entre los cuernos de tan angustioso dilema en el que, además, se mezclaban razones de orden político y de intereses económicos. No era factible, ciertamente, prescindir de los misioneros ni decapitar de una plumada la labor que habían desempeñado y desempeñaban los frailes; cancelar sus privilegios y prerrogativas y ver en ellos, como en el fondo querría el arzobispo, desobedientes hijos de la Iglesia universal y enemigos de los altos intereses regalistas de la corona. Pero tampoco se podía echar marcha atrás en la ejecución del programa contrarreformista de cuya realización había sido encargado el prelado. Y así nos explicamos por qué ese conflicto se prolongó durante tantos años mucho más allá de los de la vida del señor Montúfar.

Si nos hemos detenido en resumir las respectivas posiciones de la contienda que, apenas llegando a su sede provocó el arzobispo Montúfar entre la mitra y los misioneros, ha sido con el intento de que el lector se haga cargo de la embarazosa situación en que se halló el prelado en su empeño de cumplir la delicada encomienda que le había confiado el monarca, pero también sobre todo, para que repare en la disposición en que estaría y en la tentación que tendría un hombre tan autoritario como era el señor Montúfar de recurrir a cualquier arbitrio a su alcance para superar de algún modo esa, para él, tan intolerable situación. Lo que se le ocurrió a ese respecto lo veremos en el siguiente capítulo.

[15] Para un extenso alegato que recoge la argumentación de los franciscanos contra los cargos que les hacía el arzobispo, véase la carta colectiva de los mismos al Consejo de Indias, México, 20 de noviembre de 1555 (Baudot, *L'Institution de la Dîme...*" p. 190-198). En la carta del arzobispo Montúfar al Consejo de Indias, México, 15 de diciembre de 1554, el prelado describe, para muestra de las absurdas pretensiones de los religiosos, el proyecto de éstos para que se les hiciera entrega de "toda esta iglesia" (*Epistolario*, VII, p. 312).

CAPÍTULO TERCERO

LA RAZÓN DE SER E ÍNDOLE EN SU ORIGEN DEL GUADALUPANISMO MEXICANO

De las consideraciones que hicimos valer en el capítulo precedente puede afirmarse que la resistencia que halló el arzobispo en los religiosos lo condenó, desde el inicio de ese conflicto,[1] a una situación de doble impotencia. La impotencia, por una parte, en echar a andar de inmediato el programa de substituir a los frailes por curas clérigos, y por otra parte, la de reducir a la población indígena a la autoridad diocesana, atento el ascendiente y dominio poco menos que absoluto que sobre ella habían adquirido y ejercían los religiosos.[2] Mientras subsistieran esos obstáculos parecía del todo imposible que el señor Montúfar cumpliera con la doble encomienda que le había encargado el monarca, la de asumir la dirección de la tarea evangelizadora de los naturales y la de ordenar canónicamente la vida parroquial en su diócesis y en las sufragáneas.[3] Ahora bien, entre esos dos impedimentos no se percibe a primera vista la importante diferencia que los separa en lo que se refiere a la posibilidad en que estaba el arzobispo de superarlos. En efecto, el tropiezo en proceder de inmediato a substituir sistemáticamente a los misioneros por curas clérigos o si se prefiere, de implantar en el ámbito de la Nueva España la estructura jerárquica y canónica de la Iglesia universal a cambio de la Iglesia misional que habían establecido los frailes subsistiría, mientras no se descartara de manera general y sin cortapisa, por encima de las objeciones y resistencia de los religiosos, el cobro de diezmos a los indios. Pero como eso dependía enteramente de la corona, al arzobispo sólo le quedaba alegar y recomendar con vehemencia la necesidad de que el monarca se decidiera a adoptar esa medida. A ese respecto, pues, no estaba en manos del prelado superar la impotencia en que lo tenía la, para él, incomprensible e insufrible procrastinación de la corte.

El otro caso es distinto: la remoción del impedimento en obtener la sumisión y obediencia de los indios a la autoridad episcopal, es decir, el de debilitar y en definitiva socavar el imperio que sobre ellos detentaban los frailes, dependía en última instancia de la voluntad de los naturales y por ello, a gran diferencia respecto al caso

1 Puede decirse que casi a raíz de la llegada a México del señor Montúfar surgió la hostilidad entre él y los religiosos, particularmente los franciscanos.

2 *Vid. supra,* esta Tercera parte, capítulo segundo, II, 1 y especialmente el pasaje que remite a la nota 12.

3 *Ibid.,* I, 2, "La consigna que trajo el arzobispo".

anterior, se trataba de un tropiezo cuyo remedio, por lo menos en principio, no estaba fuera de la posibilidad de acción del prelado.

He aquí, entonces, la apertura que se le ofrecía al arzobispo, porque, en efecto, ganarse a los indios sería el paso más firme y duradero en el logro de uno de los principales objetivos de la mitra y en el vencimiento de sus temibles rivales, puesto que según vimos, en el apetito de mando y en el empeño de perpetuar el domino sobre los indios, el señor Montúfar discernía la verdadera aunque oculta razón de la rebeldía de los frailes. Y así es fácil comprender que, orillado por la indecisión de la corte en brindarle el apoyo que le pedía, debió advertir desde temprana hora que en su contienda con los religiosos le era indispensable abrir una brecha en la fortaleza del monopolio que ejercían los frailes respecto al destino espiritual de los indios y romper así el satánico cerco en que los tenían aislados. Se trataría concretamente de enajenarles a los frailes la fanática reverencia y confianza que tan inocente como sorpresivamente habrían depositado en ellos, o para decirlo de otra manera, sería necesario emprender una campaña de seducción con un señuelo vedado a los religiosos y cuyo atractivo resultara irresistible. Pero no bien nos hemos hecho cargo de las condiciones requeridas para el éxito de la campaña, cuando caemos en la cuenta de que ese señuelo no podría ser sino el de tolerarles a los indios la libertad en el ejercicio de costumbres y prácticas del antiguo culto idolátrico que no fueran incompatibles con las enseñanzas del cristianismo; libertad que recibirían con júbilo y como un inmenso favor en vivo contraste con la intolerancia que a ese respecto prevalecía, ya para entonces, entre los dirigentes de las órdenes religiosas, particularmente la de los franciscanos. Así, en efecto, se cumplirían los dos requisitos de la seducción: el de tentar a los indios con una liberalidad para ellos irresistible, y el de excluir a los frailes de toda competencia en ese terreno.

Ahora bien, a nadie eludirá que al enunciar los términos y condiciones de esa estrategia hemos diseñado, guardadas las obvias diferencias, la misma que en su candidez emplearon los primeros misioneros con una finalidad semejante o sea la de enajenarle a los ministros de los ídolos la voluntad y reverencia que les tenían los indios al disipar en ellos la desconfianza que debió inspirarles la exigencia de abandonarlos. Hemos aludido, claro está, al establecimiento de cultos de substitución cuyo atractivo consistía, precisamente, en cierta condescendencia hacia el antiguo vínculo de veneración que ligaba a los indios con la deidad que había sido substituida por la imagen cristiana, no casualmente elegida para sugerir cierta afinidad con aquélla. Tal, entonces, el arbitrio que se le ofrecía al señor Montúfar para arrebatarles a los frailes el sometimiento en que tenían

a los indios que, así liberados, ingresarían jubilosos a la grey común de los fieles bajo la dirección y la protección de sus pastores episcopales.

Si ahora, a la luz de las anteriores consideraciones, volvemos la mirada hacia el principal asunto de nuestra preocupación, se verá que en el vigoroso empeño que puso el señor Montúfar en promover la devoción de los indios a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe subyace el propósito de remozar con aquella nueva imagen el viejo culto de substitución de la diosa Tonantzin del que da testimonio el padre Torquemada.[4] Y véase, en efecto, que nada conjugaba tan admirablemente la general exigencia contrarreformista de exaltar la devoción mariana con el particular objetivo de seducir a los indios con el poderoso atractivo de una Santa María-Tonantzin rediviva cuyo culto florecía al amparo del supremo sacerdote, y ciertamente si de algo pudo jactarse el señor Montúfar fue del inmediato y espectacular éxito de su estrategia del que tenemos elocuente prueba en la alarma e indignación que provocó en el padre Sahagún la tolerancia en que los indios hubieren renovado en su esplendor idolátrico la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac.[5]

Que la intención del arzobispo era atraerse a los indios con el aliciente de un culto que incitaba su rebeldía respecto al dominio de los frailes, lo revelan el empeño del prelado en exhortar a los indios a emular la devoción que los españoles habían cobrado a la nueva imagen y la audacia en animarlos con el adicional y nada despreciable anzuelo de la supuesta potencia taumatúrgica de ese simulacro;[6] pero mejor prueba la tenemos en el sermón que en réplica al del arzobispo predicó fray Francisco de Bustamante.[7] Obrando con prudencia, eludió la tentación de criticar el fomento del culto mariano como en términos no muy velados lo había hecho fray Alonso de Santiago.[8] El provincial, por lo contrario, inició su sermón con un panegírico de las virtudes de la Virgen y curado así en salud, centró su ataque al arzobispo al descubrirle el propósito de ganarse a los indios valiéndose de la trampa de una imagen apócrifa prestigiada como obradora de milagros, sin importarle que así los incitaba a recaer en el error idolátrico de adorar a aquel simulacro de la misma manera en que adoraban a sus antiguos ídolos, consecuencia funesta a la que inevitablemente conduce todo culto de substitución. No es de dudar la profunda alarma que provocó en el franciscano el riesgo en que ponía el prelado la salud espiritual y la salvación

4 Torquemada, *Monarquía,* libro x, capítulo 7.
5 Sahagún, *Historia general,* v, iii, p. 299.
6 *Vid. supra,* Segunda parte, capítulo primero.
7 *Ibid.,* capítulo tercero.
8 *Ibid.,* capítulo segundo.

de los indios, pero más importa señalar aquí la rabia que le produjo al provincial la impotencia a la que había reducido el arzobispo a misioneros en estorbarle la seducción de quienes ellos tenían por sus incondicionales súbditos. ¿Cómo en efecto, extremar la oposición a las intenciones del prelado sin exponerse a que se interpretara como solapada oposición al culto a la Virgen María? Ya era un aviso en ese sentido el escándalo que había provocado el sermón entre los feligreses españoles devotos de la Guadalupana. Amparado, pues, el arzobispo con el manto de la Virgen, su estrategia, pese a que implicaba una transacción con la idolatría, resultaba invulnerable.

En vista de todo lo anterior ya no debe causar extrañeza la conducta observada por el señor Montúfar por el incondicional apoyo que le brindó al culto y devoción a la imagen de la Virgen que tan sospechosamente había sido colocada en la vieja ermita del Tepeyac, porque hemos podido desvanecer la verdadera dificultad a ese respecto, la de explicar qué fue lo que impulsó al arzobispo a elegir para muestra y ejemplo de exaltación mariana precisamente aquella imagen y no a otra, pese a su falta de fundamento en los términos del decreto conciliar que él mismo había aprobado. Y es que es de suyo obvio que si el arzobispo no hubiere abrigado el ulterior propósito que le atribuimos, no habría tenido ninguna necesidad de exponerse a los gravísimos cargos que le formuló con tanto escándolo fray Francisco de Bustamante. Pero si el señor Montúfar se expuso a ese bochorno; si en vez de mandar derribar la ermita por "superflua" la tomó bajo su amparo para fundar en ella un culto formal; si aprobó sin reparo el insólito por hurtado título de Guadalupe que le había aplicado a la imagen la vanidad de un incipiente sentimiento de individualismo criollo; si, en fin, extremó su audacia al grado de poner en aventura su probidad en el uso de las facultades propias a su investidura al abonar desde el púlpito como verdaderos unos milagros cuya autenticidad no le constaba, nos parece obligado conceder que el objetivo que lo orilló a tanto arriesgarse fue —no hay otra más plausible— el que le hemos denunciado. Pero si eso es así, es que, por fin, hemos alcanzado nuestra meta, la de poner al descubierto la índole y razón de ser originales del que será el caudaloso proceso histórico del guadalupanismo mexicano, esa luminosa inicial floración novohispana de la contrarreforma y a la vez estratégico episodio de la enemiga sin cuartel que se tuvieron el señor Montúfar y los frailes, pero en última y más profunda instancia, consecuencia del abismo que la historia había abierto entre el mitrado y los religiosos acerca de cómo entender la manera de beneficiar el mensaje de la Redención.

La intervención guadalupana del señor Montúfar rebasó infinitamente sus propósitos inmediatos: en ella, en efecto, encontramos en su origen las raíces del que será frondoso árbol del criollismo novo-

hispano, nutrido por la certeza en el exclusivo disfrute de un prodigioso favor celeste sin paralelo en los concedidos a todas las demás naciones. Con los laureles de esa gloria se engalana la mitra de fray Alonso de Montúfar; sí, pero todo tiene su precio, y en el caso —preciso es decirlo— el de haber transigido, pese a las admoniciones de los frailes, con la vieja idolatría, y el de haber prohijado una nueva —también es preciso no ocultarlo— con la poco menos que deificación criolla de la Guadalupana.[9] Y al advertir eso, ocurre concluir estas meditaciones con la reflexión de que parece acertado pensar que para la gente mediterránea y en particular la del tronco hispánico, es de la naturaleza de su experiencia religiosa la latría más o menos indiscriminada.

[9] Véanse las enormidades y excesos en que incurrieron los predicadores barrocos en alabanza de la imagen guadalupana. Francisco de la Maza registra varios de esos sermones en su importante librito *El guadalupanismo mexicano,* 1953, 1981.

EPÍLOGO

Al final del preámbulo de esta tercera parte anunciamos que dedicaríamos un epílogo al intento de disipar el doble enigma implícito en nuestra reconstrucción histórica del origen del guadalupanismo mexicano, y ha llegado el momento de cumplir esa promesa. Se trata, recuérdese 1) de la oscuridad en que ha quedado el hecho de la súbita presencia de la imagen de la Virgen en la vieja ermita del Tepeyac a finales de 1555; 2) de la sospechosa oportuna curación de un ganadero atribuida a milagro obrado por aquella imagen.

Ahora bien, independientemente de lo que pueda alegarse acerca del acierto o desacierto de nuestro intento de hacer luz en esos enigmas, el lector debe tener presente las siguientes advertencias previas. La primera, que por la índole misma del asunto, cuanto pueda aventurarse al respecto no pasa de tener un carácter eminentemente conjetural mientras no se produzcan pruebas —en el remoto supuesto de que pueda existir— que aclaren satisfactoriamente esos enigmas. La segunda, que cualquiera que sea la explicación que se les dé o quiera dar,[1] en nada sustancial podrá alterar nuestra reconstrucción de la protohistoria guadalupana, supuesto que tomamos como punto de partida el momento en que la imagen de la Virgen hizo acto de presencia en la ermita del Tepeyac, independientemente de quién, directa o indirectamente, haya sido el responsable de ese hecho.

I. Conjetura acerca del responsable de la colocación de la imagen en la ermita

Con apoyo en hechos establecidos en el curso de nuestra investigación empecemos por recordar los pertinentes al problema.

1. La imagen de la Virgen, seguramente tomada de un modelo europeo, fue pintada por un indio en tela de factura indígena.[2]

2. Esa pintura fue ejecutada poco tiempo antes de la fecha (8 de septiembre de 1556) en que fray Francisco de Bustamante predicó su

[1] Cabe incluso la explicación de la intervención sobrenatural que quiera darle un creyente a la colocación de la imagen en la ermita y a la curación del ganadero.

[2] *Vid. supra*, Segunda parte, capítulo tercero, II, 8; *infra*, Apéndice quinto, IV.

sermón de réplica al que había predicado dos días antes el arzobispo Montúfar en apoyo al culto a la imagen guadalupana.[3]

3. Se trata de la misma imagen de la Virgen cuya súbita presencia en la vieja ermita del Tepeyac fue registrada en los anales indígenas como aparición de Santa María-Tonantzin.[4]

4. Semejante manera de entender ese hecho supone que la colocación de la imagen en aquella ermita se realizó de manera subrepticia, y el enigma es a quién debe responsabilizarse de ese acto.

Estamos, sin duda, en el caso de aplicar la poco menos que infalible regla para descubrir al responsable de un acto cuyo autor se deconoce, a saber:

1) será quien haya tenido interés en la realización del acto;

2) siempre y cuando no exista impedimento que imposibilite atribuírselo;

3) pero, una vez indiciado el agente en quien se cumplan los anteriores requisitos la certidumbre exige corroborar su responsabilidad con actos suyos, de comisión u omisión, que de alguna manera la delaten, especialmente cuando se discierna en ellos la intención de ocultarla.

Ahora bien, si aplicamos esa regla al caso que vamos considerando ocurre de inmediato, como la más plausible, una sorprendente conjetura. Examinémosla con la atención que merece.

En el curso de nuestro trabajo establecimos que la única manera de explicar satisfactoriamente la extrañeza en la conducta del arzobispo respecto a la imagen de la Virgen "aparecida" en la ermita del Tepeyac, consiste en atribuirle al prelado el propósito de renovar en ella el viejo culto de substitución que habían establecido en ese lugar los primeros misioneros franciscanos. Pero si eso es así, es obvio que el interesado en la subrepticia colocación de la imagen en la ermita resulta ser nadie menos que el señor Montúfar, puesto que ese acto era el esencial para alcanzar aquel propósito. Se cumple así la primera condición de la regla que vamos aplicando.

Si ahora consideramos el segundo requisito, el de que no existe impedimento para poder responsabilizar a quien resulte indiciado de acuerdo con el primero, advertimos que lejos de haber ese impedimento, sólo el arzobispo podía autorizar aquella colocación de la imagen en la ermita y ordenar su ejecución, y por tanto, debemos suponer en él alguna complicidad respecto a la existencia misma de la imagen.

Veamos, por último, si hay en la conducta posterior del señor Montúfar un comportamiento que corrobore la responsabilidad que le hemos atribuido.

[3] *Ibid.*

[4] *Vid. supra,* Primera parte, capítulo segundo, I.

Recordemos, en primer lugar, que en su célebre sermón guadalupano (6 de septiembre de 1556) el arzobispo se sintió en la obligación de explicar la presencia de la imagen en la ermita del Tepeyac, y que a ese efecto afirmó "cómo su Hijo precioso [el de la Virgen] en muchas partes ponía devoción a la imagen de su madre preciosa en los pueblos y despoblados",[5] dando a entender que tal era el caso de la Guadalupana. Ahora bien, de uno de los cargos que le hizo fray Francisco de Bustamante al prelado,[6] se infiere que éste había arbitrado esa explicación para suplir la falta de fundamento de que adolecía la imagen. Pero lo llamativo es que, como el arzobispo no se atrevió a afirmar que la imagen era de factura sobrenatural, es indudable que estaba en la obligación de aclarar cuándo se había colocado la imagen en la ermita y quién había ejecutado acto de tanto atrevimiento. No cabe duda que moralmente ésa era su obligación, porque resultaba extraordinario que dejara en silencio las circunstancias acerca de cuándo y cómo se habían cumplido en el Tepeyac nada menos que unos expresos designios de la divinidad, y quién había sido el venturoso agente elegido para realizarlos. Pero como nada dijo acerca de esos particulares, tan sospechosa reticencia revela el propósito de ocultar lo que en realidad había acontecido y soslayar así la responsabilidad que en ello tenía.

Un segundo indicio en corroboración de nuestra conjetura es la indiferencia que mostró el arzobispo en que se ventilara lo que hubiere de verdad en la denuncia de fray Francisco de Bustamante respecto a ser la imagen en cuestión obra reciente de un pintor indígena llamado Marcos.[7] Y en efecto, las diligencias de la *Información de 1556* no sólo documentan sin lugar a duda que eso fue lo afirmado por el provincial franciscano, sino que no hubo el menor intento de aclarar una noticia de cuya falsedad o verdad sería de suponerse tendría interés vital el arzobispo. A los testigos llamados a declarar en aquella *Información* no se les formuló ninguna pregunta acerca de tan extraordinaria denuncia; ninguno de ellos hizo la menor alusión a ella; nada se encuentra al respecto en las tres denuncias que encabezan las diligencias y de no haber consigna, es obvio que tendría que haberse citado como principal testigo al indio pintor mencionado por fray Francisco de Bustamante. Nada de eso se hizo

[5] *Información de 1556,* p. 228. En la explicación ofrecida por el arzobispo no se implica necesariamente la sobrenaturalidad de la imagen, pero al haber afirmado intervención divina en la colocación de la misma en la ermita, dio principio al proceso de sacralización de ese simulacro que culminará, casi un siglo después, en la creencia de la verdad histórica de las apariciones de 1531.

[6] El provincial franciscano, recuérdese, le echó en cara al arzobispo la falta de fundamento de la imagen cuyo culto tan vigorosamente apoyaba. *Vid. infra,* Apéndice quinto, v.

[7] *Ibid.,* iv.

y así resulta clara la preocupación del prelado en mantener en la oscuridad el origen de la imagen.

Sea esta, entonces, la que nos parece ser plausible conjetura: 1) que el arzobispo, directa o indirectamente, encomendó al indio pintor la ejecución de la imagen de la Virgen, y 2) que fue el señor Montúfar quien ordenó la secreta colocación de esa imagen en la antigua ermita del Tepeyac para realizar así su designio de crear con ese señuelo un poderoso centro de atracción para los indios que los induciría a desoír a los misioneros, rompiéndose así el cerco de aislamiento en que los tenían como sumisos vasallos.[8] Reconocemos, aunque como menos probable, la suposición de que el arzobispo no intervino ni en la encomienda de la ejecución de la imagen ni en su colocación en la ermita y que sólo aprovechó esa supuesta "aparición" de la Virgen para los fines que acabamos de indicar.

II. El enigma de la "milagrosa" curación del ganadero

Toca ahora considerar el segundo enigma, el de la sospechosa por tan oportuna curación de un ganadero que se dijo haber sido obrada milagrosamente por la imagen del Tepeyac al poco tiempo de su colocación en la ermita, portento cuya autenticidad no abonó el virrey Enríquez, pero del que dijo fue el disparadero de la fervorosa devoción que le cobraron a esa efigie los vecinos españoles de la ciudad de México.[9]

En este caso no tenemos ningún indicio que permita conjeturar una directa intervención del arzobispo, y es de creerse que se trata de uno de esos "milagros" frecuentes en aquella época y a los que tan fácilmente se daba crédito y tanto más por el anhelo de aquellos primeros pobladores novohispanos de tener su Virgen propia, según lo explicamos en su oportunidad. Por lo que toca al arzobispo puede afirmarse como cierto que no desdeñó tan bienvenida circunstancia para fomentar la devoción de los españoles a la imagen que así resultaba enormemente prestigiada por su supuesta potencia taumatúrgica.

[8] No se ha advertido la importancia del sentimiento de menoscabo que generaría en los indios el verse excluidos de las prácticas de devoción de los colonos españoles y sobre todo de la pompa ceremonial y litúrgica del culto en las catedrales e iglesias diocesanas. El deseo de participar en lo uno y en lo otro debió ser poderoso incentivo de sorda rebeldía en contra de la sujeción en que los tenían los misioneros.

[9] *Cartas de Indias*, I, p. 310.

APÉNDICES

APÉNDICE PRIMERO

LA RELACIÓN DE LAS APARICIONES (*NICAN MOPOHUA*) SUPUESTA OBRA DE COLABORADORES INDÍGENAS DE SAHAGÚN

(Garibay K., Ángel María, "La maternidad espiritual de María en el mensaje guadalupano", discurso pronunciado el 10 de octubre de 1960 en el Congreso Marialógico celebrado ese año en la ciudad de México. Publicado en *La maternidad espiritual de María,* p. 187-202, México, Jus, 1961.)

En ese Discurso *(así lo citaremos) el doctor Garibay sostuvo que la relación de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac y la de su imagen, el llamado* Nican mopohua *(Garibay no emplea esa designación) no es obra de don Antonio Valeriano, sino de él y otros colaboradores indígenas del padre Sahagún, y que fue elaborada con base en la llamada "Relación primitiva" de las apariciones y otros textos ntiguos similares. Como esa tesis invalidaría nuestra interpretación del* Nican mopohua,[1] *dedicamos este apéndice al análisis de dicha tesis y a mostrar su imposibilidad histórica.*

[1] *Vid. supra,* Primera parte, capítulo tercero.

I

EXPOSICIÓN DE LA TESIS

1. El doctor Garibay parte de la idea (combatida, *infra,* Apéndice segundo) de que la llamada "Relación primitiva" de las apariciones atribuida, sin fundamento, al padre Juan González es de fecha anterior al *Nican mopohua,* y afirma que una copia de esa obra y otros "documentos similares" debieron correr durante la primera mitad del siglo XVI, y añade que "muchos de estos escritos llegaron a manos de Sahagún" y dieron "la base a otro documento que es conocido de sobra", inequívoca alusión al *Nican mopohua* (*Discurso,* p. 191-192).

2. Afirma en seguida el doctor Garibay que lo publicado por el bachiller Luis Lasso de la Vega (*Huey tlamahuizoltica)* incluye "dos venerables documentos", a saber:

A. La relación muy conocida de las apariciones, es decir, el *Nican mopohua,* y

B. "Otro [documento] también venerable y acaso tan antiguo como el primero, [que] reúne una serie de prodigios que se afirma haber sido obrados en el santuario, o por la invocación especial a la Virgen en la veneración de Guadalupe" (*Discurso,* p. 192). Obvia alusión al *Nican motecpana* de cuyo texto, por sólo su lectura, malamente puede decirse que sea más antiguo que el del *Nican mopohua.*

Se ofrece en seguida la que al doctor Garibay le parece ser la historia del primero de esos documentos. Veamos lo que se le ocurrió a ese respecto.

3. Entre 1564 y 1570, Sahagún estableció en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco lo que hoy se llamaría un "seminario de redacción y edición de documentos antiguos", y dentro de ese lapso debe colocarse la redacción del *Nican mopohua* (*Discurso,* p. 192-193).

4. "De notas, apuntes y relatos antiguos, a veces muy antiguos" se tomó "la materia" de ese documento y se la "reviste de la dignidad y estilo propio de la elegante y expresiva lengua mexicana" (*Discurso,* p. 193).

5. Ciertamente, prosigue Garibay, en Sahagún no se halla ninguna

mención de esa obra, aunque sí manifestó "reticencias incomprensibles" respecto al hecho guadalupano, se entiende. Aclara a continuación que ese silencio por parte de fray Bernardino se explica por la circunstancia de que "los franciscanos durante todo el siglo XVI fueron adversarios del culto y de la historia de las apariciones" (*Discurso,* p. 193).

6. Advierte el doctor Garibay que no es el momento de "describir en minucia" el método de que echó mano Sahagún "para elaborar estos documentos y otros que ha dejado al margen", pero añade que sería injusto no mencionar "a los colaboradores y discípulos del gran historiador, que bien pudieran ser llamados coautores de estos libros", y que omitiendo los anónimos, son de recordar los nominalmente citados por Sahagún: Marcos Jacobita, Andrés Leonardo, Alonso Vejarano y Antonio Valeriano (*Discurso,* p. 193).

7. Explica en seguida que a la personalidad, antecedentes y valía de Valeriano se debe que se le haya atribuido "la gloria del manuscrito guadalupano", pero lo cierto es que fue coautor, no autor único, aunque eso es "forzar los términos, porque todos ellos fueron puramente correctores de estilo y limadores de viejos documentos que redujeron a humanística expresión y a síntesis histórica" (*Discurso,* p. 193).

8. Pondera el valor testimonial de esas obras y aclara que "era necesario únicamente hacer notar que al hablar de historia guadalupana estamos, dice, en terreno firme" y que cuanto pasará a exponer (el sentido de los parlamentos de la Virgen dirigidos a Juan Diego) "no es ni hermoso hallazgo de la imaginación poética ni acartonada historia que no hace sino anotar fechas y lugares". Es, explica, "la manera vital de dar al futuro la grandeza del pasado" (*Discurso,* p. 193-194).

9. Así concluye el doctor Garibay la exposición de su idea acerca del origen e historia del *Nican mopohua,* y dedica los siguientes apartados de su *Discurso* a explicitar el sentido de dos de aquellos parlamentos cuyos textos acepta el doctor Garibay como versiones literales de las palabras de María.

II

ANÁLISIS Y CRÍTICA DE LA TESIS

1. Lo esencial de la tesis que acabamos de exponer consiste en afirmar que el *Nican mopohua* es un texto elaborado con base en "notas, apuntes y relatos antiguos, a veces muy antiguos", por colaboradores indígenas del padre Sahagún, Antonio Valeriano entre ellos

y a quien indebida e injustamente se le ha atribuido la exclusiva paternidad literaria de aquella obra.

2. Notemos de paso que esos "antiguos y a veces muy antiguos" documentos sólo pudieron calificarse así para impresionar a incautos, porque no serían de tan venerable índole al tiempo en que se supone los examinaron Sahagún y sus colaboradores, tratándose de relatos referidos a un hecho acaecido en 1531.

3. Pero eso es lo de menos, lo importante está en advertir que si, según sostiene el doctor Garibay, el texto del *Nican mopohua* fue elaborado en el "seminario" establecido por el padre Sahagún, éste necesariamente debió enterarse de su contenido y satisfacerse de la autenticidad de aquellos "antiguos" documentos que se dice sirvieron de fuentes históricas para la composición y redacción de aquella obra. Pero es más, no podrá menos de admitirse que el trabajo de su elaboración se realizó bajo el cuidado y con la venia del franciscano.

4. Pero si eso fue así, cabe preguntar si, siempre de acuerdo con la tesis del doctor Garibay, fray Bernardino estaría o no persuadido de la verdad histórica de los portentos narrados por sus colaboradores. La respuesta no ofrece duda: es obvio que en el pensamiento del doctor Garibay el franciscano creería en la realidad de las apariciones, pero no sólo como historiador, sino como sacerdote, porque no le haremos el agravio de suponer que no sabría discernir en las palabras dirigidas por la Virgen a Juan Diego el mismo hermoso, ortodoxo y maternal mensaje que supo discernir en ellas el padre Garibay.

5. Se pretende, pues, que comulguemos con un Sahagún creyente en las apariciones guadalupanas y poseedor de una prueba documental irrebatible de la verdad histórica de esos portentos. Preguntemos, entonces, no sin asombro ¿por qué nada de tan extraordinaria nueva divulgó fray Bernardino? No eludió el doctor Garibay la gravísima dificultad en que se metió al hacer que el padre Sahagún participara en el origen e historia del *Nican mopohua,* pero en lugar de arredrarse ante la amenaza implícita en aquella pregunta, no tuvo empacho en afirmar que tan inexplicable silencio era perfectamente explicable con tal de no olvidar que en aquella época los franciscanos eran "adversarios del culto y de la historia de las apariciones" (*Vid. supra,* 1, 5).

6. Ahora bien, salta a la vista el absurdo de esa salida de pie de banco que tan poco honor le hace a la erudición y al prestigio del doctor Garibay, porque, por enemigos del "culto y de la historia de las apariciones" que se quiera suponer a los franciscanos, parece indiscutible que al quedar enterados por labios de Sahagún de la realidad histórica de aquellos prodigios, habrían caído de hinojos para implorar el perdón de la Virgen por la incredulidad con que

habían recibido y perseguido sus celestiales manifestaciones y el inmenso favor que así había querido concederle a la Nueva España y a su Iglesia. Al padre Garibay no parece haberle preocupado esa obligada consecuencia ni otras que podrían inferirse de la lamentable explicación que ofrece, pero como no se tomó la molestia en aclarar cómo, porqué y en qué sentido la enemiga de los franciscanos al culto e historia de las apariciones explicaría el monstruoso silencio de un Sahagún creyente en ellas, será mejor no fatigarnos en tratar de adivinarle el pensamiento.

7. Poco importa, por otra parte, dejar al doctor Garibay en el goce de la oscuridad en la que, por lo visto, quiso refugiarse, porque será él mismo quien se denuncie al aludir a la que resulta ser la demostración palmaria de la falsedad de su tesis. Recordemos, en efecto, que al reconocer la falta de toda mención por parte de Sahagún acerca de la historia de las apariciones, no le quedó más remedio que admitir que fray Bernardino había manifestado a ese respecto ciertas, dice, "reticencias incomprensibles" (*Vid. supra*, 1, 5). Una vez más se refugia el doctor Garibay en la oscuridad al no despejar la alusión en tan enigmático eufemismo, pero no tan enigmático como para no poder advertir que se refirió a las dos ocasiones en que Sahagún habló expresamente del culto a la imagen guadalupana del Tepeyac. Son textos de sobra conocidos y bastará recordar que el franciscano denuncia en ellos la índole idolátrica de la devoción que los indios tributaban a aquel simulacro.

Ahora bien, en el más extenso y más frecuentemente citado de esos dos pasajes (*Historia general*, XI, 12, "Que trata de las idolatrías") fray Bernardino declara terminantemente que "NO SE SABÍA DE CIERTO EL ORIGEN DE AQUELLA FUNDACIÓN", es decir, que ignoraba el origen del culto guadalupano en el Tepeyac. Pero, entonces, una de dos: o el franciscano se produjo como el hipócrita cínico que indudablemente no era, o la tesis del origen sahaguntino del *Nican mopohua* es un puro cuento de historia-ficción, género no del todo ajeno al talento imaginativo del doctor Garibay.[2] Se ve bien que esa tan expresa declaración de fray Bernardino le molestaba enormemente al padre Garibay y por eso pretendió soslayarla a título de "reticencia incomprensible". De eso, sin embargo, nada tiene: se trata de la voz de alarma de un ilustre religioso franciscano de nuestro siglo XVI que hacía eco al sentir general de sus hermanos de hábito; de ese mismo sentir que con tan admirable entereza osó externar públicamente el provincial fray Francisco de Bustamante en aquel su memorable sermón que, en réplica al del arzobispo Montúfar, predicó en la capilla de San José de los Naturales en la fes-

[2] Ejemplos del mismo género son las tesis del doctor Garibay que analizamos en los dos siguientes apéndices de este libro.

tividad del Natalicio de la Virgen, día 8 de septiembre del año de 1556.[3]

[3] Que sepamos sólo el padre Mario Rojas Sánchez, discípulo y admirador incondicional del doctor Garibay, ha aceptado como válida la tesis de éste acerca del origen e historia del *Nican mopohua. Vid* Mario Rojas Sánchez, "La Tonantzin ('Nuestra Verdadera Madre') y la Santísima Virgen de Guadalupe", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano,* p. 97, México, Jus, 1979.

El conocido historiador aparicionista, padre Lauro López Beltrán, combatió en minucioso detalle la tesis del doctor Garibay a la que hemos dedicado este apéndice. *Vid.* Lauro López Beltrán, *Obras Guadalupanas,* t. II, "El autor del relato original guadalupano", Apéndice, p. 104-140, México, Tradición, 1981.

APÉNDICE SEGUNDO

UNA SUPUESTA RELACIÓN PRIMITIVA DE LAS APARICIONES GUADALUPANAS

(La fabricación de un testimonio histórico)

PREAMBULO

Quien, sabedor de cuáles son los testimonios tradicionalmente invocados como básicos de la historia de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac consultare una reciente y nutrida antología de textos relativos a esa historia,[1] *no podrá menos de asombrarse con la fenomenal noticia de que, tiempo atrás, los historiadores aparicionistas habían descubierto un antiguo relato de los prodigiosos sucesos ocurridos en 1531 en el Tepeyac y del milagroso estampamiento de la imagen de la Virgen en la tilma de Juan Diego. Fenomenal noticia, en verdad, porque se nos asegura que se trata de un testimonio independiente de la consabida narración de Valeriano; que es texto de fecha cercana a la ocurrencia de aquellos prodigiosos sucesos, y que su autor es, ni más ni menos, un testigo ocular, el padre Juan González, de quien se dice fungió de intérprete en las conversaciones entre el obispo don fray Juan de Zumárraga y aquel venturoso neófito en el momento mismo de la aparición de la imagen de la Virgen. Desígnase a tan extraordinaria pieza como la "Relación primitiva" de las apariciones y así nos referiremos a ella.*

Podríamos emprender de inmediato el análisis interno del texto de esa supuesta primitiva relación y mostrar con su simple lectura ciertas circunstancias que hacen patente la inverosimilitud de lo que se dice que es. Decidimos, sin embargo, dejar esa crítica para el sexto apartado de este apéndice, porque será interesante y muy instructivo mostrar y descubrir a qué conjeturas y arbitrios interpretativos hubo de recurrirse para la fabricación —no hay otra palabra— de ese testimonio que hoy se exhibe (un poco vergonzantemente, es cierto) como una de las joyas de más altos quilates en la corona historiográfica del aparicionismo guadalupano.

Emprenderemos, pues, la reconstrucción de la historia de la que llamaremos la tesis de la "Relación primitiva" de las apariciones, y a ese fin procede ante todo poner al lector en antecedentes de los principales sucesos de la vida de quien se supone fue el autor de ese pretendido original relato de los prodigios del Tepeyac.

[1] Aludimos a Ernesto de la Torre y Villar y Ramiro de Anda, *Testimonios guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

I

EL PADRE JUAN GONZÁLEZ

(EFEMÉRIDES BIOGRÁFICAS)

Intercaladas en el lugar que les corresponden incluimos, por el motivo que oportunamente se verá, algunas noticias de la vida del padre Juan de Tovar, S.J. y otras relativas a sucesos notables que conviene tener a la vista.[2]

1. 1510. En este año debió nacer el padre Juan González, casi seguramente en el pueblo de Villanueva del Fresno, obispado de Badajoz, Extremadura. Con toda probabilidad era hermano menor del conquistador de México, Ruy González (Jiménez, p. 108, nota 10).

2. 1527-1528. Se conjetura fundadamente que por esos años Juan González llegaría a México, y es de suponer que se alojaría en la casa de su hermano (Jiménez, p. 109, nota 12; p. 111, nota 19).

3. 1531. Inclinado a la vida sacerdotal, Juan González debió recibir ese año en México de manos del obispo fray Julián Garcés la tonsura, órdenes menores, subdiaconado y diaconado (Jiménez, p. 113).

4. 1531. Después de recibidas las órdenes menores, Juan González fue a vivir entre indios para aprender de ellos la lengua mexicana y prestarles auxilios espirituales.

5. 1534, último tercio. A su regreso de España, el obispo Zumárraga, ya consagrado, ordenó de sacerdote a Juan González, y "luego que cantó misa se fue entre los indios y estuvo sin estipendio alguno predicándoles..." (Moya de Contreras, "Informe sobre el clero de su diócesis, 1575").

6. 1535, principios (?). Zumárraga encontró a Juan González en el pueblo de Ocuituco, "aprendiendo la lengua de los indios y que ya predicaba en ella; cobróle tanta afición y devoción que lo llevó a

[2] Citamos las fuentes de apoyo a los registros de estas efemérides de la manera más abreviada posible, pero fácilmente identificables en la bibliografía general de este libro.

su casa y lo tuvo en su compañía hasta que le procuró un canonicato en su Iglesia de México..." (Mendieta, p. 370).

7. 1535, septiembre 14. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Antonio de Mendoza.

8. 1536, marzo 1. En acta de esa fecha del primer libro del Cabildo de la Iglesia de México se hicieron constar las instrucciones para el canónigo Campaya, procurador a la corte. Entre otras recomendaciones debía pedir al rey hiciera merced a Juan González de una plaza de racionero en la catedral (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 38).

9. 1538, noviembre 26. Acta de esa fecha en el libro de Cabildo de la Iglesia de México. El canónigo Campaya rinde cuentas de su gestión y en ellas consta el registro de 30 reales gastados en la presentación de dos racioneros. Juan González fue uno de ellos (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 44).

10. 1539, junio 22 a noviembre 30. Proceso inquisitorial episcopal en contra de don Carlos, cacique de Texcoco. El padre Juan González prestó servicios de intérprete en muchas de las diligencias de ese proceso, y el día 30 de noviembre, por mandato del obispo, predicó en el auto de fe del reo para dar a entender a los indios en su lengua las culpas del cacique y la causa de su suplicio (Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, México, 1910).

11. 1540, hacia. Juan González ocupó y disfrutó de la plaza de racionero en el Cabildo de la Catedral (Jiménez, p. 115, nota 35).

12. 1541 Nació en Texcoco JUAN DE TOVAR (Zambrano-Gutiérrez Casillas, *Diccionario,* t. XIV, p. 233).

13. 1542, diciembre 29. Acta de esa fecha del Cabildo de la Catedral. Instrucciones al procurador a la corte, el canónigo Francisco Rodríguez Santos. Entre ellas, la de pedir al rey provea en Juan González la canonjía que vacó por muerte del canónigo Palomares (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 57).

14. 1542. Juan González oyó artes y teología en el estudio particular fundado por el arcediano Juan Negrete y establecido en las casas del obispo Zumárraga (Jiménez, p. 112).

15. 1544, febrero 12. Acta de esa fecha del Cabildo de la Catedral. Nombramiento a favor de Juan González de predicador y confesor de los indios que ocurrían a la catedral, "atendida la necesidad que dello había, y ser el dicho Juan González hábil y suficiente para este cargo, asignándole de salario cien pesos de minas cada año" (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 59).

16. 1544, febrero 22. Acta de esa fecha del Cabildo de la Catedral. Juan González presentó "su cédula real de canonjía en esta Iglesia y la colación que de ella le dio el provisor; y vistas ambas, fue recibido por canónigo..." Percibiría los frutos cuando los hubiere (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 59).

17. 1544, febrero 27 y marzo 1. Asistencia de Juan González a cabildo (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 59).

18. 1544, marzo. Juan González asistió a la Junta eclesiástica convocada por el visitador Tello de Sandoval para oír pareceres acerca de las Leyes Nuevas (Llaguno, p. 24; Cuevas, *Historia de la Iglesia,* I, p. 432-436).

19. 1544, junio 6. Acta de esa fecha del Cabildo de la Catedral. Se admitió a Juan González al goce de frutos y rentas de su canonjía (García Icazbalceta, *Zumárraga,* IV, p. 60).

20. 1544, junio 6. Libro de Actas del Cabildo de la Catedral, I, 63v. "Estando capitularmente ayuntados el Rmo. Sor. don fray Juan de Zumárraga... y los muy Rdos. señores... dijeron que daban y dieron licencia al canónigo Juan González para que estudie y sea reservado de venir al coro dos horas del día, que son prima y vísperas. Y que a estas dichas horas le pongan ausencias como al señor arcediano. Pasó ante mí Alonso de Arévalo" (Méndez Arceo, p. 76, nota 221). Esos estudios los realizó en el "Estudio episcopal" establecido por el arcediano Juan Negrete (*Ibid.,* p. 74-75 y 76).

21. 1546, junio 20. *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana por el padre fray Alonso de Molina... y examinada por el reverendo padre Juan González... por mandato del reverendísimo señor don Juan de Zumárraga... el cual la hizo imprimir en el dicho año de 1546, a 20 de junio* (García Icazbalceta, *Bibliografía,* p. 71-74; *Códice franciscano,* p. 34-61).

22. 1548, junio 2. Testamento del señor don fray Juan de Zumárraga. Dejó al padre Juan González, "canónigo de la Iglesia de México... una mula que yo tengo, la cual es mi voluntad que se la den, por los cargos en que le soy" (García Icazbalceta, *Zumárraga,* III, p. 288).

23. 1548, junio 3. Muerte de don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México. Sede vacante hasta 1554.

24. 1550, septiembre 25. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Luis de Velasco.

25. 1551, septiembre 21. Cédula de fundación de la Universidad de México (Puga, II, p. 133-134).

26. 1553, julio 21. Universidad. Acto solemne de incorporación de grados del canónigo Juan Negrete y de concesión de grados a fray Alonso de la Veracruz y otros. Aparece como testigo de ese acto el canónigo Juan González (Carreño, *Efemérides,* I, p. 13-14. Plaza y Jaén, *Crónica,* I, p. 43-44, no menciona a Juan González como testigo, sino al canónigo Juan García, pero añade "y otras personas").

27. 1553, julio 22. Universidad. El canónigo Juan González se matriculó en los cursos de teología (Plaza y Jaén, *Crónica,* libro I, capítulo 12, t. I, p. 40).

28. 1553, julio 23. Universidad. El canónigo Juan González fue designado conciliario (Carreño, *Efemérides,* I, p. 15).

29. 1553, diciembre 1. Universidad. "El maestro Juan González" arguyó, entre otros, en el examen del bachiller Damián Torres para obtener licencia en el ejercicio de la medicina (Plaza y Jaén, *Crónica,* I, p. 37).

30. 1554, junio fines o julio principios. Entró a gobernar la arquidiócesis de México don fray Alonso de Montúfar.

31. 1555, junio 29. Instalación del Primer Concilio Provincial Mexicano. En noviembre 6 y 7, se pregonaron en México las constituciones (Lorenzana, *Concilios,* p. 171).

32. 1555, noviembre 21. Universidad. Ese día "nombraron y eligieron por rector de estas Escuelas y Universidad de México al magnífico señor canónigo Juan González por un año, que se cuenta desde este día hasta el de san Martín, venidero..." (11 de noviembre de 1556). Pero consta que González fungió de rector durante dos años, es decir, hasta el 11 de noviembre de 1557 en que fue substituido por elección a favor de don Rafael Soberanes (Plaza y Jaén, *Crónica,* I, p. 53-58).

33. 1555, diciembre. Fue subrepticiamente colocada en la vieja ermita del Tepeyac la imagen de la Virgen ("aparecida" según los indios) que pronto sería designada Nuestra Señora de Guadalupe por los vecinos españoles de la ciudad de México (según la tesis de este libro).

34. 1556, septiembre 8, antes de. Valeriano debió componer el ficticio relato de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac a Juan Diego y del estampamiento de la imagen en la tilma de éste en presencia del obispo Zumárraga, el llamado *Nican mopohua* (según la tesis de este libro el objeto primordial de Valeriano fue sacralizar como imagen de origen sobrenatural la de la Virgen "aparecida" en el Tepeyac en 1555).

35. 1556, septiembre 6 y 8. El célebre incidente de la predicación del sermón guadalupano del arzobispo Montúfar y del sermón de réplica del provincial fray Francisco de Bustamante (día 8) quien denunció ser obra reciente de pintor indígena la imagen de la Virgen del Tepeyac intitulada Guadalupe por los vecinos españoles de la ciudad de México *(Información de 1556).*

36. 1556, septiembre 9. El arzobispo Montúfar mandó levantar en los estrados de su Audiencia unas diligencias de información testimonial acerca de lo que había predicado fray Francisco de Bustamante el día anterior *(Información de 1556).*

37. 1556, septiembre 15. El canónigo Juan González figura como testigo en una escritura otorgada en la ciudad de México por Juan de Carvajal en reconocimiento de haber recibido una cantidad de dinero que le entregó Martín de Aranguren (García Icazbalceta,

Zumárraga, IV, p. 32-34). La presencia de Juan González en la ciudad de México en esa fecha permite conjeturar como muy seguro que escucharía los sermones del arzobispo y del provincial franciscano, *vid. supra,* núm. 35. Juan González no fue llamado a declarar en la *Información de 1556;* de ser cierto que fue testigo presencial del estampamiento de la imagen, el arzobispo no habría desdeñado su testimonio.

38. 1556, noviembre 20. Universidad. Claustro pleno. Juan González prestó juramento como rector (Plaza y Jaén, *Crónica,* I, p. 54 y 93).

39. 1557, noviembre 11. Universidad. El canónigo Juan González fue sustituido en el cargo de rector por don Rafael Sobranes.

40. 1557 (?). Contestación de Juan González al arzobispo Montúfar; le expresa su deseo de renunciar a su prebenda. Dice que ha sido notificado por parte del arzobispo que "residiese en la prebenda y canonicato de la Iglesia de México" y que de no hacerlo se daría noticia al rey para que provea lo que conviene. "En respuesta de lo cual digo que Vuestra Señoría haga y provea lo que sea de justicia, porque yo he residido en el dicho canonicato, doce años poco más o menos, y lo hubiera dejado antes que Vuestra Señoría viniera, y por esperar al prelado no lo dejé, y luego que Vuestra Señoría vino, NO LO HICE POR MANDARME ESPERAR A QUE EL SANTO CONCILIO SE CELEBRARA, por haber necesidad de ministros en esta Santa Iglesia, y las causas que a esto me han movido son ver que esta Santa Iglesia puede ser mejor servida de otras personas que de mí y tener necesidad y deseo de estudiar, y residiendo en la Iglesia no tener tiempo para ello y poder servir ansí a Dios y a su majestad fuera de ella. Porque pido y suplico a Vuestra Señoría mande proveer lo que convenga a esta Santa Iglesia conforme a justicia, según tengo dicho. Juan González" (Cuevas, *Historia de la Iglesia,* II, p. 126-128 y nota 29).

41. 1560, marzo 9. Carta del Cabildo de la Iglesia de México al rey (*Epistolario,* IX, p. 50). El arzobispo no debió admitirle la renuncia al canónigo Juan González, supuesto que todavía aparece su firma en esta epístola.

42. 1560, después de marzo. Juan González renunció al canonicato y decidió vivir "pobre y apostólicamente sin recurso ni propio adminículo de hacienda temporal" (Mendieta, p. 370).

43 1560-1564. El virrey Velasco sacó a Juan González de la pobreza en que vivía y lo llevó consigo a palacio (Mendieta, p. 370). Allí estudiaba y ayudaba al virrey en negocios de indios, y sólo salía a decir misa (Moya de Contreras, "Carta sobre el clero de su diócesis"). El deseo de González era ayudar a los indios, y "a cabo de algún tiempo" de vivir en palacio, "se fue a Xochimilco... y allí estuvo algunos años... pasóse a un pueblo de menos bullicio junto a Tex-

cuco, llamado Guaxutla... y recogiéndose en una ermita del apóstol Santiago..." se encargaba "de confesar, predicar y baptizar a los indios de aquella vecindad" (Mendieta, p. 370-372). Se revela la afición de González a los franciscanos por la circunstancia de que los pueblos que eligió para su retiro eran administrados por los religiosos de esa orden. Es importante ese hecho si no se olvida la enemiga que éstos le tenían al culto y devoción a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.

44. 1564, julio 31. Falleció en la ciudad de México el virrey don Luis de Velasco *(Epistolario,* x, p. 47-48). Entró a gobernar la Audiencia hasta 1566.

45. 1564. Quizá determinado por la muerte del virrey, Juan González se retiró a la ermitilla de la Visitación, sujeta entonces a la doctrina del convento de San Francisco de México (Mendieta, p. 370-372; Franco, p. 115). Años más tarde esa ermita fue adscrita a los religiosos de Santo Domingo quienes, el 12 de marzo de 1595, fundaron en ese lugar su convento de Nuestra Señora de la Piedad (Franco, p. 107-108).

En la ermita de la Visitación, Juan González hizo vida de penitente retraído de todo trato social. Se le atribuye el milagro de haber convertido en agua dulce la salobre de un pozo (Franco, libro I, capítulo 31). Vivió en esa ermita hasta poco tiempo antes de fallecer.

46. 1565, noviembre 11. Segundo Concilio Provincial Mexicano convocado y presidido por el arzobispo Montúfar. La fecha indicada es la del pregón de las constituciones aprobadas por el Concilio (Lorenzana, *Concilios,* p. 205-206).

47. 1566, agosto 3. Conjuración del segundo marqués del Valle. La fecha es la del día de ejecución de los hermanos Ávila.

48. 1566, octubre 19. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Gastón de Peralta, marqués de Falces.

49. 1567, agosto 15. Madrid. Real cédula en favor de Juan González dirigida al virrey: "...vos encargo y mando que con particular cuidado tengáis mucha cuenta con la persona del dicho Juan González y déis orden cómo no pase necesidad, sino que sea proveído de lo más necesario para su mantenimiento y vestuario y le déis el calor y favor que fuere menester para que prosiga y entienda en la doctrina de los dichos indios y se animen otros a imitarle a hacer lo mismo..." (Carreño, *Un desconocido cedulario,* p. 295).

50. 1567, noviembre 11. El virrey marqués de Falces fue depuesto por el visitador Alonso de Muñoz.

51. 1568, noviembre. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Martín Enríquez de Almanza.

52. 1569, octubre 19. Testimonio de Pedro Cuadrado, contador de la Iglesia de México. Trae la nómina de individuos del Cabildo de esa Iglesia proveídos hasta 1569. Todavía no aparece entre ellos

Juan de Tovar (*Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570,* p. 302).

53. 1570. Juan de Tovar fue ordenado de sacerdote en la diócesis de México (Zambrano-Gutiérrez Casillas, p. 234 y 252).

54. 1572, marzo 7. Muerte en la ciudad de México del arzobispo don Alonso de Montúfar (García Icazbalceta, *Coloquios espirituales y sacramentales de González de Eslava,* p. 296, nota 31, México, 1887).

55. 1572, mayo 4. Carta del Cabildo de la Iglesia de México. Da aviso de la muerte del arzobispo Montúfar. Aparecen como racioneros Manuel de Nava y Alonso de Ecija. Aún no aparece como individuo del Cabildo el padre JUAN DE TOVAR (*Epistolario,* XI, p. 125).

56. 1572, mayo 16. Texto de uno de los papeles de Juan González que quedaron en posesión de Mendieta: "Me exceptó el señor inquisidor de cualquier mandato que su merced tuviese mandado" (Mendieta, p. 371).

56. 1572, julio 1. Información levantada por el Cabildo de la Iglesia de México sobre injurias del fiscal de la Audiencia, Céspedes de Cárdenas. Al final: "En presencia de mí el racionero JUAN DE TOVAR, secretario del dicho Cabildo..." (*Epistolario,* XI, p. 127). Poco antes de esa fecha debió ingresar al Cabildo el padre JUAN DE TOVAR.

57. 1572, septiembre 8. Carta del Cabildo de la Iglesia de México. Entre los firmantes: "Por el deán y Cabildo de México, JUAN DE TOVAR, secretario".

58. 1573, julio 3. El padre JUAN DE TOVAR ingresó a la Compañía de Jesús (Zambrano-Gutiérrez Casillas, p. 234-235).

59. 1575, septiembre 23. Carta del virrey Martín Enríquez al rey. Entre otros asuntos contesta la cédula de 15 de mayo de 1575 y proporciona los informes que recogió acerca de la fundación y culto de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac (*Cartas de Indias,* I, p. 310).

60. 1575. Fray Juan de la Anunciación, *Doctrina Christiana... compuesta en lengua castellana y mexicana por el muy reverendo padre...,* México, Pedro Balli, 1575. En los preliminares aparecen las aprobaciones "del canónigo Juan González y del maestro Ortiz de Hinojosa" (García Icazbalceta, *Bibliografía,* p. 271).

61. 1576, julio 27. Texto de uno de los papeles de Juan González que quedaron en posesión de Mendieta: "Me dio el señor inquisidor licencia para escribir" (Mendieta, p. 371).

62. 1580, octubre 4. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de la Coruña.

63. 1583, junio 29. Entró a gobernar la Nueva España el arzobispo e inquisidor don Pedro Moya de Contreras.

64. 1585, septiembre 18. Entró a gobernar la Nueva España el virrey don Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villa-Manrique.

65. 1585, octubre 16. Tercer Concilio Provincial Mexicano convo-

cado y presidido por el arzobispo Pedro Moya de Contreras. La fecha es la de la publicación en la ciudad de México de las constituciones aprobadas en ese sínodo (*Concilio Tercero Provincial Mexicano*. México, Maillebert y Cía., 1859).

66. 1589 (?). En estado de suma debilidad el padre Juan González fue sacado de la ermita de la Visitación y llevado a vivir a la casa del inquisidor don Alonso Fernández de Bonilla (Mendieta, p. 370-372).

67. 1589, diciembre 31. El padre Juan González comenzó a decir misa en el oratorio del inquisidor Bonilla. No pudo terminarla por hallarse gravemente enfermo (Mendieta, p. 372).

68. 1590, enero 1. Falleció a "la una hora del día" en la casa del inquisidor Fernández de Bonilla el padre Juan González (Mendieta, p. 372).

69. 1590, enero 2. El cuerpo del padre Juan González fue sepultado con la solemnidad de un entierro arzobispal en la capilla mayor de la catedral (Mendieta, p. 371).

70. 1590, enero 6, día de Reyes. En honra fúnebre al padre Juan González, predicó en la ermita de la Visitación un fraile franciscano. Grandes muestras de dolor por parte de los indios (Mendieta, p. 372; Torquemada, III, p. 78, dice que ese predicador se llamaba fray Juan Bautista).

II

FAMA PÓSTUMA DE SANTIDAD DEL PADRE JUAN GONZÁLEZ

Para descubrir el antecedente de la atribución del papel de intérprete del padre Juan González en el episodio del portentoso estampamiento de la imagen guadalupana (premisa de la tesis que vamos considerando) dedicamos este apartado a rastrear el proceso de consolidación de la fama de santidad que ya en vida empezó a gozar aquel sacerdote.

1. *Ca.* 1590. El padre Gonzalo Fernández Merlos, capellán de don Alonso Fernández de Bonilla, escribió: *Vida del venerable Juan González, canónigo de México y después ermitaño*, Ms. (Beristáin, Art. Merlos, D. Gonzalo Fernández). Pasó al Perú con Bonilla, lo que nos hace suponer que debió escribir esa biografía el año en que murió el padre González o poco después. No conocemos esa obra.

2. 1595, antes de. Fray Gerónimo de Mendieta dedicó una pequeña semblanza biográfica del padre Juan González (*Historia eclesiástica*, libro IV, capítulo 3). Interesa registrar dos noticias de las proporcionadas por fray Gerónimo.

A) Dice que "todos los papelejos" que dejó el padre González los heredó él (Mendieta) y que "fuera de los testimonios de las órdenes que recibió y algunos semejantes, los demás son memorias de las licencias y exenciones que se le daban para menudencias que él pedía..." Transcribe en seguida dos de esas licencias a manera de ejemplo (*Vid. supra*, II, 56 y 61). Nada dejó, pues, relativo o alusivo a nuestra Señora de Guadalupe.

B) Mendieta puso especial empeño en dejar testimonio del don de lágrimas que le fue concedido al padre González y de su especial y fervorosa devoción al Cristo crucificado.

A este respecto Mendieta da noticia de que en la celda del padre González había "un bufetillo" y que sobre él "tenía fijado un Cristo enclavado en la cruz" y añade que "fuera de lo que ocupaba la peaña del Cristo, lo demás del bufete estaba regado de unos goterones gruesos de lágrimas.

Como se verá oportunamente esta noticia se reflejó en la iconografía del padre González, pero nótese por lo pronto que su devoción no era a la imagen de la Virgen Guadalupana como sería de esperarse en el caso de ser cierta la tesis que vamos considerando.

La fecha, 1595, antes de marzo, que le asignamos al capítulo que le dedicó Mendieta al padre González se deduce de la siguiente circunstancia. Hablando fray Gerónimo del retiro de ese padre a la ermita de la Visitación afirma que pertenecía a la orden de los franciscanos, y como los padres dominicos fundaron en ese lugar su convento de la Piedad el 12 de marzo de 1595 (Franco, *Segunda parte...*, p. 107-108) y nada sabe fray Gerónimo de esa mudanza es de suponer que escribió aquel capítulo antes de esa fecha.

3. 1608. Retrato del padre Juan González. Aparece de cuerpo entero de rodillas con manos orantes. Está junto a un brocal cuadrado de una fuente. Cerca de sus rodillas un libro cerrado sin título, y sobre el libro unos anteojos.

A la derecha una cartela con la siguiente inscripción: *Retrato del padre Juan González canónigo de la catedral de México, el cual se retruxo en esta hermita de Nuestra Señora de la Piedad que entonces era de la Visitación. Vivió en ella 24 años de vida penitente y sin comunicación con ninguna de las gentes. Murió año de 1590 a 6 de enero. Está enterrado en la capilla mayor de la catedral de México. De mano de Francisco Bravo, año de 1608.*

El cuadro está reproducido en Efraín Castro y Alonso Armida, *Churubusco. Colecciones de la iglesia y ex-convento de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981 (Serie de Catálogos de la Dirección de Monumentos Históricos, 1), p. 237.

A. Es el retrato más antiguo del padre González de que se tiene noticia.

B. De acuerdo con nuestras efemérides biográficas del padre González serían veintiséis años los que vivió en la ermita de la Visitación (*Vid. supra*, II, 45). Si nos atenemos al dato que al respecto proporciona este retrato, González se habría retirado a esa ermita en 1566. No es imposible, pero la discrepancia no es de preocupar. Lo cierto, sin embargo, es que la iconografía posterior repite la noticia que se da en este cuadro.

C. La fecha 6 de enero de 1590 que se asigna a la muerte del padre González está equivocada si estimamos como correcta la proporcionada por Mendieta (1 de enero, *vid. supra*, II, 68). Es de suponer que el error proviene de la confusión entre la fecha de fallecimiento y la de las honras que se le hicieron en la ermita de la Visitación, o sea el 6 de enero (*Vid. supra*, II, 70).

D. El retrato tiene especial importancia como testimonio de la santidad del padre González. En efecto, si bien no se hace constar en la inscripción, el que aparezca de rodillas junto al brocal de una fuente o pozo conmemora el milagro de haber convertido en potable el agua salobre del pozo que se hallaba en las inmediaciones de la ermita de la Visitación (*Vid. supra*, II, 45). Es un paso importante en el proceso que vamos rastreando.

E. Del texto de la inscripción parece poder inferirse que este retrato estaba originalmente en el convento de la Piedad.

4. 1615. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía*, libro XV, capítulo 28. En ese lugar se relata la vida del padre Juan González con transcripción del correspondiente capítulo de Mendieta, pero se añaden consideraciones piadosas y algunos datos nuevos. Registramos en seguida los que nos interesan:

A) Se da la noticia de que el fraile que predicó en la ermita el día 6 de enero de 1590 se llamaba fray Juan Bautista.

B) El autor dice haber visto en la celda del padre González una tarimilla de palmas, que era penitencia acostarse en ella.

C) Con motivo del don de lágrimas concedido al padre González, Torquemada sigue el texto de Mendieta, pero añade una larga disertación sobre la Magdalena, famosa por su llanto, y allí examina un pasaje de San Pablo sobre las lágrimas que derramó Cristo poco antes de expirar. Esta disertación de Torquemada proporciona la clave de un cuadro de la Magdalena en el que aparece un retrato del padre González (*Vid. infra*, núm. 14).

D) Torquemada sigue el texto de Mendieta en la pequeña biografía de Zumárraga (*Monarquía*, libro XX, capítulo 30) Pero añadió por su cuenta que en un sitio aledaño a la catedral, el obispo solía doctrinar a los indios, predicarles y examinarlos para cerciorarse de su aprovechamiento en el aprendizaje de la doctrina. No sabemos si Torquemada lo inventó o consignaba una opinión corriente entre sus hermanos de hábito. Pero es el caso que, cuando jubilosa e indiscriminadamente se recibió (finales de la primera mitad del siglo XVII) como verdad indiscutible

el relato de las apariciones a nadie se le ocurrió que era obligado suponer el auxilio de un intérprete en las conversaciones del obispo Zumárraga y Juan Diego, porque se tenía la creencia (sustentada en ese texto de Torquemada) en que aquél sabía hablar náhuatl. Es dato de suma importancia, como veremos.

No debe olvidarse que hasta 1870, en que Joaquín García Icazbalceta publicó la *Historia eclesiástica* de fray Gerónimo de Mendieta, mucho de lo contenido en esa obra se conocía indirectamente a través de Torquemada.

5. 1625. Fue derribada la vieja catedral de México. Debió ser en ese año o poco antes cuando los restos del padre Juan González fueron trasladados a la catedral nueva. Fueron depositados en un ataúd al pie del púlpito del Evangelio, es decir, en el presbisterio del altar mayor. El cabildo acordó hacerle aniversario al padre González que se aplicaría también en sufragio de los arzobispos y prebendados difuntos (Franco, *Segunda parte...*, p. 117; Marroqui, *La ciudad de México,* III, p. 414).

En este suceso tenemos una constancia elocuente de la reverencia en que se tenían en la época los restos del padre Juan González por la fama de la santidad de su vida.

6. 1637, *ca.* Fray Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México,* publicada en México en 1900, pero ampliamente conocida en manuscrito.

El autor dedicó el capítulo 31 del libro I al relato de la vida del padre González, reclamado por los dominicos como suyo por haber vivido en penitencia en la ermita de la Visitación que más tarde fue ocupada por el convento de la Piedad. Además de ser una narración enormemente apologética, su especial importancia estriba en que en este texto se da cuenta del milagro de la conversión del agua salobre del pozo en agua dulce y representa, por ese motivo, un hito capital en el proceso de la creciente fama de santidad del padre González, ahora investido de potencia taumatúrgica. Algunas observaciones:

A. El padre Franco concluyó su obra en 1645, pero fue en 1637 cuando fue comisionado para escribirla. Como el capítulo dedicado al padre Juan González es del libro I, puede suponerse que fue en torno a ese año cuando escribió ese texto.

B. Al final de ese capítulo se da la noticia de que en el convento de la Piedad hay un retrato del padre González "muy al natural". Quizá se trate del que pintó Francisco Bravo en 1608 (*Vid. supra,* 2).

C. Dice que González vivió en la Piedad veintiséis años y que murió el 5 de enero de 1590.

7. Registremos entre paréntesis los años 1648, 1649, 1666, 1675 y 1688 que remiten a los textos aparicionistas de Miguel Sánchez, Lasso de la Vega, Becerra Tanco y el padre Florencia los bien llamados

"evangelistas guadalupanos" por el doctor Francisco de la Maza. No hay en sus textos mención alguna del padre Juan González y no hay conciencia de la necesidad de suponer la intervención de un intérprete en las conversaciones entre Zumárraga y Juan Diego.

8. 1649. Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales...* t. I, Madrid, 1649. En el apartado "Varones ilustres que ha tenido la Santa Iglesia de México", p. 68, aparece "El doctor Juan González. Canónigo, dejó el canonicato por servir a Dios en la conversión de los indios." Es testimonio de la fama del padre González en España en aquella fecha. Ningún vínculo con Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac. Lo mismo en el breve relato de la vida de Zumárraga, p. 29-31.

9. 1687, no mucho antes de. Cristóbal Bernardino de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México,* México, 1931. En el libro I, capítulo 35, el cronista hace un encendido elogio del padre Juan González, testimonio de la fama de la santidad de su vida. Dice que vio en la sala del cabildo de la catedral un retrato de ese sacerdote. Lo describe "postrado delante de Cristo nuestro redentor en el sacrosanto madero de la cruz, en oración a su Divina Majestad". La inscripción del cuadro es como sigue:

Retrato del Pe. Juan González, canónigo de la catedral de México. El cual se retiró a la ermita de Nuestra Señora de la Piedad, que entonces era de la Visitación. Vivió en ella veinticuatro años vida penitente, sin comunicación alguna de las gentes. Murió año de mil quinientos y noventa, a seis de enero. Está enterrado en la capilla mayor de la catedral de México.

En seguida se da noticia de que hay otro retrato del padre González "en la misma forma y con las mismas circunstancias en un claustro del convento de religiosos de Santo Domingo, en la referida ermita de Nra. Señora de la Piedad".

Serían, pues, dos retratos del padre González en adoración del Cristo en la cruz, uno en el cabildo de la metropolitana y otro en la Piedad. Lo curioso es que la inscripción es igual a la del retrato de 1608 (*vid. supra,* 2) salvo por una variante significativa: en la de éste se dice que González se "retruxo *en esta hermita*", mientras que en la inscripción copiada por Plaza y Jaén se dice que se "retiró *a la ermita*", y así se infiere que el primero se pintó para la ermita y el segundo sería para el cabildo de la catedral (donde lo vio el cronista) y uno semejante para el convento de la Piedad. En los tres retratos se da cuenta del entierro del padre González en la capilla mayor de la catedral, pero en el de 1608 se trataría de la catedral vieja y en los otros de la nueva, *salvo que también éstos fueran anteriores a la demolición del antiguo templo.* La fecha que le asignamos a este registro, "1687, no mucho antes de" obedece a que la

Crónica de La Plaza y Jaén se escribió en ese año (Carreño, *Efemérides,* I, p. 425) pero es dudosa.

10. Siglo XVII. Retrato del padre Juan González de medio cuerpo; mira hacia la izquierda; rostro de tres cuartos; manos orantes; carece de firma y de fecha. Lo vimos (14 de marzo de 1948) en la bodega del Museo de Historia de Chapultepec. La inscripción es como sigue:

El Ve. Pe. Juan González. Natural de la Estremadura. Capellán y confesor del Ilustrísimo y Ve. Sr. Arzobispo Dn. Fr. Juan de Zumárraga. Maestro de la lengua mexicana. Rector de esta Real Universidad. Canónigo de esta Santa Iglesia. Vivió 24 años en admirable recogimiento en el Santuario de la Piedad. Murió de 90 años y está sepultado en esta catedral.

De estos datos son dignos de destacar:

A) Es novedad atribuirle al padre González haber sido capellán y confesor del obispo Zumárraga. Se estrecha así la relación entre ambos y se implica la residencia permanente de González en la casa del prelado, circunstancias que harán plausible la intervención de aquél como interpréte en el hecho guadalupano. Lo cierto es que no hay fundamento para poder afirmar que el padre González hubiere desempeñado aquellos oficios; puede invocarse, en cambio, un pasaje de Mendieta (*Historia eclesiástica,* libro V, 1ª parte, capítulo 28) donde dice que "cuando [Zumárraga] no tenía compañero religioso que lo confesase en su casa, se iba a confesar al convento de San Francisco". Claramente se da a entender que el obispo no tenía confesor de su orden.

B) Es bien sabido que el padre González era perito o "maestro" en el dominio del idioma mexicano, pero es novedad que se haga mérito de ello en un retrato. Como en el caso anterior, esta noticia será favorable a la especie de haber desempeñado el padre González el papel de intérprete en las conversaciones del obispo Zumárraga y Juan Diego.

11. 1701, entre 20 y 24 de diciembre. Antonio Robles en su *Diario de sucesos notables* (t. III, p. 178, México, 1946) trae un registro sin fecha que caería entre el 20 y 24 de diciembre de 1701 donde consigna la siguiente noticia:

En...después del mediodía se trasladaron secretamente del presbiterio [del altar mayor] a la capilla del Santo Cristo al lado de la Epístola, los huesos del venerable padre Fr. *(sic)* Juan González, canónigo de esta Santa Iglesia, y después renunció y se retiró al santuario que es hoy de Nuestra Señora de la Piedad, a ver cómo hizo vida santa y penitente, predicando y doctrinando a los indios. Murió a los 6 de enero de 1590, y al tiempo de esta traslación se sintió en sus huesos una gran fragancia, mayor que la de los del venerable Gregorio López...

Recordemos que en 1702 o sea poco después de la fecha del registro de Robles, también se trasladaron los huesos (estaban en la

iglesia de Santa Teresa) de Gregorio López a la misma capilla. La lápida del sepulcro de Gregorio López indica el 12 de febrero de 1702 como el día del traslado de sus restos (Sandoval y Ordoñez, *La catedral metropolitana,* p. 41).

Manuel Toussaint, *La catedral de México y el sagrario metropolitano,* México, 1948, p. 191, transcribe una partida del inventario de las preseas de la catedral, como sigue: "Un baúl tumbado de madera de nogal con cantoneras de hierro dorado y pavonado, aforrado de terciopelo verde llano con guarnición de galón de oro en que están los huesos del santo canónigo Juan González, fundador de la Piedad." El inventario carece de fecha, pero parece ser de mediados del siglo XVII.

Lo probable es que en ese baúl se depositaron los huesos de Juan González cuando fueron pasados de la catedral vieja a la nueva (*vid. supra,* 5) y que a fines de 1701 el baúl se colocó en la capilla del Cristo de catedral del lado de la Epístola. Pocos días después se depositarían del lado del Evangelio los restos de Gregorio López, y algunos años más tarde, como veremos, fueron sepultados los unos y los otros en la misma capilla, *vid. infra,* 13.

La capilla del Cristo se destinó a la guarda de las reliquias que poseía la catedral, y el especial interés que tiene para nosotros el suceso del que acabamos de dar cuenta estriba en que a principios del siglo XVIII se les concede rango de reliquias a los restos del padre González cuyos huesos, se nos dice, despedían la imprescindible fragancia de quienes morían en "olor de santidad".

12. Siglo XVIII, primera quincena anual. Retrato del padre Juan González. Aparece de cuerpo entero en su celda, hincado en adoración de un Cristo crucificado de bulto y colocado sobre un pequeño altar o mesa con una calavera a los pies de la imagen. En el suelo está un libro abierto sobre el cual reposan los anteojos del padre González. El texto de la inscripción en la parte baja del lienzo es como sigue:

> El venerable padre Juan González, capellán del Ilustrísimo Reverendísimo y Venerable señor Don Fray Juan de Zumárraga, primer Arzobispo de México. Fue canónigo y juez hacedor desta Santa Iglesia, Conciliario y Rector desta Real Universidad. Renunció el Canonicato por ir a la conversión de Indios y se retiró a la Hermita de Nuestra Señora de la Piedad, donde vivió 24 años haciendo vida muy penitente con admirable recogimiento. Murió a 5 de Enero de 1590; le enterraron el día 6 en la Iglesia Catedral antigua. Le trasladaron a la nueva y depositaron su cadáver en la Capilla del Santo Cristo al lado de la Epístola enfrente del Venerable Gregorio López su cohermitaño.

El lienzo conserva su marco dorado y en la actualidad (marzo de

1986) se halla en una bodega del edificio contiguo a la catedral, hoy adscrito a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (SEDUE). Agradezco al profesor Rogelio Ruiz Gomar la noticia de ese retrato.

La fecha que arriba asignamos a este cuadro se deduce del texto de la inscripción que acabamos de transcribir. En efecto, el evento más tardío que allí se registra es el del traslado del cadáver del padre González a la capilla del Santo Cristo, al lado de la Epístola, de la catedral metropolitana, y sabemos por noticia en el *Diario* de Robles que ese suceso ocurrió a fines de diciembre de 1701 (*vid. supra,* núm. 11). No se registra en la inscripción del cuadro el entierro en la misma capilla ocurrido el 30 de enero de 1716. Por consiguiente, el cuadro debió ejecutarse dentro de la primera quincena anual del siglo XVIII. (Para la fecha del entierro, *vid. infra,* núm. 13, párrafo cuarto).

Sandoval y Ordoñez, *La catedral metropolitana,* México, 1938, p. 55, registran un retrato del padre Juan González en la sala que fue de juntas de la Archicofradía del Santísimo adjunta a la capilla de Guadalupe de la catedral. La inscripción de ese cuadro es literalmente la misma que la del retrato que acabamos de registrar y debe suponerse que se trata del mismo cuadro.

13. 1715, octubre 25. En el libro 28 de actas capitulares de la catedral metropolitana, fojas 174 vuelta — 176 frente, consta una acta de octubre 25 de 1715. En ella se registra que el canónigo Castorena informó que el racionero Meléndez le había comunicado que los huesos del padre Juan González se hallaban sepultados en la capilla del Santo Cristo; que dada la vida ejemplar de ese sacerdote era conveniente "se le pusiesen (a los huesos) una losa con un rótulo con la noticia de quién son". Se le dieron las gracias al canónigo Castorena y se le comisionó para que hiciera un extracto de la vida del padre González y se ocupara en que se pusieran los huesos en una arca de piedra con su rótulo, y se mandó que el día en que se pusieren se cante una misa de requiem.

1716, enero 24, 28 y 30. En el mismo libro de actas, fojas 203 frente — 204 vuelta, consta una acta de 24 de enero de 1716 que registra la comparecencia en cabildo del canónigo don Juan Ignacio Castorena y Ursúa. Leyó una petición sobre fundar un "aniversario con un mil pesos de principal y cincuenta de réditos" para celebrar anualmente los días 5 de enero una misa y responso en memoria de haber "fallecido ese día el señor canónigo Juan González", misa que se aplicaría por las almas de los capitulares que han sido y fueren de la catedral. Ofreció exhibir los mil pesos y otorgar escritura obligándose con todos sus bienes en garantía (nótese el error en la fecha asignada a la muerte de González). Manifestó en seguida que en lo tocante a haber sido comisionado para disponer una sepultura y lápida que indique el paradero de los huesos del padre

Juan González, ya los tiene colocados en una caja de plomo, y que son "los que se hallaron en la capilla del Santo Cristo en un baúl de madera" (*vid. supra,* el núm. 11). Por último, pidió Castorena que el cabildo señalara el día y la hora para celebrar la ceremonia de la nueva sepultura. Se le dieron las gracias a Castorena sobre el asunto de la fundación del aniversario y se resolvió "que para su admisión y fundación se traiga con cédula de *ante diem* para el cabildo". Sobre el segundo punto se acordó que Castorena "se vea con el maestro de ceremonias para el día y el cómo se han de sepultar" los huesos del padre González. Aclaró aquél que, por haber sido éste rector de la Universidad, esta corporación estaba dispuesta a asistir en unión del cabildo; que no se había designado quién cantaría la misa, y que tenía, con su marco dorado, un lienzo con el retrato del padre González para que "siendo servido este cabildo le mande poner en esta sala de cabildo, encima del archivo".

En acta del 28 de enero, f. 205v del mismo libro, consta el acuerdo del cabildo en el sentido de que fuera Castorena quien cantara la misa y de que la ceremonia del entierro se celebrara, con asistencia de la Universidad, "el jueves" a las nueve de la mañana. Es decir, el día 30, que es la fecha asignada para ese suceso en el retrato del padre González en adoración de la Virgen de Guadalupe, del que daremos cuenta más adelante (Doy las gracias al profesor Rogelio Ruiz Gomar por haberme comunicado el tenor de la actas capitulares arriba citadas). Se señalaron y cavaron las fosas para enterrar en la capilla del Santo Cristo los restos del padre Juan González y de Gregorio López a los lados de la Epístola y del Evangelio, respectivamente.

El día 30 de enero se celebró la ceremonia del entierro de los huesos del padre González y de Gregorio López. Para los del primero se dispuso una losa de tecali con argollas de hierro tosco en las esquinas con el siguiente epitafio: "Aquí yace el doctor Juan González, varón ejemplar; rector de esta Universidad, canónigo de esta Santa Iglesia Metropolitana, donde se depositaron sus huesos en esta capilla del Santo Cristo" (Marroqui, *La ciudad de México,* III, p. 414). Sandoval y Ordóñez, *La catedral metropolitana,* p. 40-41, dan la noticia de que "los restos del padre González, colocados en una caja de plomo, descansan en un sarcófago de piedra con esta inscripción: *Hic humata jacent ossa Viri vere Apostolici Doctoris Joannis González cujus Metropolitanae Ecclesiae Canonici. Ubit* (por *obit*) *anno* 1590". Existe el rumor de que los restos del padre González fueron llevados a la Basílica de Guadalupe y que, no hace mucho tiempo, fueron devueltos a la capilla del Santo Cristo. De ser cierto, lo que debió llevarse a la Basílica fue el sarcófago.

14. 1718. Cuadro exhibido en un corredor del Museo de Chapultepec (14 de marzo de 1984). Representa a la Magdalena con un li-

bro que tiene inscrito el Salmo 17, v. 3: *Probasti cor meum et vicitati nocte.* La santa arrodillada ante la Virgen sostenida por un grupo de ángeles y acompañada por San Miguel y otro ángel. Es la aparición de María en la cueva de la santa. En la parte inferior del cuadro, al centro, una cartela que dice: "Santa Magdalena en su cueva, visitada por la Virgen Santísima con mil ángeles, de guarda con el arcángel San Miguel". A los lados de la cartela dos retratos de medio cuerpo. El del lado izquierdo (de quien ve el cuadro) es, según la inscripción, "El padre fray Alonso de la Veracruz" que aparece deteniendo un libro: *"Epistoli Divi Pauli"*; el retrato del lado derecho es el del padre Juan González que tiene una *"Biblia sacra"*. El cuadro está firmado y fechado: "Nicolás Rodríguez Juárez, *anno* 1718". El cuadro exalta el don de lágrimas, y la relación entre la Magdalena, fray Alonso de la Vera Cruz y el padre Juan González queda explicada en un pasaje de la *Monarquía* de Torquemada (*Vid. supra,* III, 4. *c.*)

15. 1718, diciembre, principios. Petición de un nutrido número de catedráticos de la Universidad de Méxco dirigida al arzobispo don José de Lanziego y Egüilaz. Solicitan se levante información acerca de la vida del padre González para iniciar proceso de su canonización. En la breve semblanza biográfica del padre González contenida en esa petición nada se dice de la relación con el obispo Zumárraga y nada, por supuesto de la pretendida intervención de aquél en el suceso guadalupano; pero tampoco hay mención de su supuesta devoción a la imagen de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.

16. 1718, diciembre 7, 14 y 15. En esos días, respectivamente (1) el arzobispo turnó la petición al promotor fiscal; (2) el promotor fiscal acordó la presentación de testimonios escritos para que se tomaran copia de ellos y ponerla a la cabeza del proceso y proceder en seguida al examen de testigos; (3) el arzobispo decretó turnar el expediente al vicario general para la prosecución de la causa (Carreño, *Efemérides,* I, p. 423-426).

17. 1719, enero 13. Universidad. Claustro pleno. Se vieron la petición y el expediente que se había formado en el arzobispado, y se acordó se tomara copia certificada de los documentos pertinentes en el archivo de la Universidad para que formara parte de la información (Carreño, *Efemérides,* I, p. 423-426).

Nota: el proceso no llegó a más, y el expediente debe obrar en el archivo de la catedral.

18. *Ca.* 1719. Retrato de Juan González y Fernando Bocanegra. Ambos de pie. Una mesa o cómoda que sirve para la inscripción. El cuadro se conseva (14 de marzo de 1948) en la bodega del Museo de Chapultepec. Lo reprodujo el padre Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México,* II, entre p. 110-111. Lo registró Romero Flo-

res, *Iconografía colonial,* p. 99, donde se copia la inscripción. No hace falta transcribirla y sólo debe advertirse que en ella se dice (1) que González fue capellán y confesor de Zumárraga, pero nada acerca de haber sido su intérprete; (2) que "se hacen informaciones jurídicas en preparatorio juicio ante el Ilmo. Sr. Arzobispo de México para ocurrir a Roma [con] las diligencias de su beatificación, y (3) que el padre González fue "congregante de la Ve. Congregación de N. P. S. Pedro, por cuyo consejo se fundó..."

19. Siglo XVIII, primera mitad (?). Retrato de Juan González. Medio cuerpo; un libro en la mano izquierda que aprieta contra su cuerpo con la mano derecha. El libro es *"Biblia sacra"*. Filacteria: *"Da mihi intellectum et discam. Psal. 118, v. 3"*. En la parte superior del cuadro: *"Laudamus viros gloriosos et parentes nosotros. Ecles., cap. 44, v. 1"*. El cuadro se conserva en la bodega del Museo de Chapultepec (14 de marzo de 1948). Lo reproducen Carreño, *Efemérides,* I, entre p. 30-31, y Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México* (1952) entre p. 4-5. Lo registró Romero Flores, *Iconografía colonial,* p. 99. La inscripción está en la parte baja del cuadro y su texto es como sigue:

> *El Ven^e^. Pad^e^. Juan Gonzáles, Natural de la Estremadura en la Villanueva del Fresno. Capellán y Confesor del primer Arzobispo y Ven^e^. S^r^. D^n^. F. Juan de Zumárraga. Fue el primero que echó matricula en Santa Theología en esta Universidad. Conciliario, Dr. y Mro. y tercer Rector. Canónigo de esta Santa Iglesia Cathedral. Renunció al canonicato por irse a la conversión de los Indios, en que se exercitó 24 años en una vida apostólica. Su edad casi de un siglo. Murió a 5 de enero de 1590. Yace su cadaver en la Capilla del Santo Christo en la Cathedral cerca del Ven^e^. Gregorio López, su contemporáneo.*

Esta inscripción tiene la novedad respecto a las anteriores de consignar las noticias de haber sido el padre González el primero que se matriculó en teología en la Universidad; y la de especificar sus grados de doctor y maestro, y la de haber sido el tercer rector. Quizá esto indique que el retrato fue pintado para la Universidad.

20. Siglo XVIII, primera mitad (?). Retrato de Juan González muy semejante al anterior. Variantes notables: el libro que aprieta contra el cuerpo está más cerca del cuello; no tiene la filacteria, y en la parte superior del cuadro la cita es una versión del Salmo 102, v. 6: *Similis factus sum pellicano solitudinis.* El retrato se halla (abril de 1984) en la bodega del Museo de Tepotzotlán. Lo reprodujo don Antonio Pompa y Pompa en su *Album del IV Centenario Guadalupano,* México, 1938.

La inscripción en ese retrato es muy semejante a la del retrato anterior, y la diferencia más notable es que se aclara que la ermita de la Visitación estuvo "donde es nuestro convento de Predicado-

res de Nuestra Señora de la Piedad", lo que parece indicar que el cuadro fue ejecutado para los religiosos dominicos. El parecido entre los dos retratos es evidente y parece seguro que uno de ellos sirvió de modelo al otro.

21. Siglo XVIII, antes de 1764. El célebre jesuita padre Miguel Venegas escribió una biografía del padre Juan González aprovechando la de Gonzalo Fernández Merlos (*vid. supra,* III, 1). Su título: *El perfecto eclesiástico representado en la vida apostólica del siervo de Dios, Dr. D. Juan González, canónigo de México, rector de su Universidad y misionero de los indios de la Nueva España* (Beristáin, *Biblioteca,* Art. "Venegas"; Zambrano-Casillas, *Diccionario,* XVI, p. 633-635). Obra registrada como manuscrita perteneciente a la Biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México. Permanece inédita; desconocemos su actual paradero y carecemos de datos para determinar la fecha de su composición. El padre Venegas murió en 1764.

III

EL TESTIMONIO ICONOGRÁFICO

(Una superchería)

Tendremos que dar un gran salto que nos llevará a las postrimerías del siglo XIX, concretamente a 1895, porque hasta entonces se tiene noticia cierta de la existencia del único testimonio conocido que atribuye al padre Juan González, no sólo devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, sino el haber servido de intérprete en las conversaciones del obispo Zumárraga y Juan Diego.

El siglo y tercio que separa la fecha en que ahora nos colocamos de la última registrada en el apartado precedente es de inmensa importancia en el proceso histórico del guadalupanismo mexicano, supuesto que además de incluir las dos grandes ofensivas que el espíritu racionalista de la Ilustración, primero, y después el del positivismo, lanzaron en contra de la credulidad en las apariciones,[3] es el lapso ¡cómo omitirlo! en que sobrevino la guerra de la Insurgencia (incendio de fervor y renovada confianza en un remozado amor a la Virgen del Tepeyac) y en que se operó la conversión de la Nueva España en nación libre y soberana.

Pues bien, el testimonio al que hemos aludido es el de una pintura, concretamente, un retrato más del padre González,[4] cuya des-

[3] Para una selecta bibliografía de esa segunda ofensiva, *vid. infra,* Apéndice séptimo.

[4] Óleo sobre tela, anónimo (2.25 X 1.25 m) que se conserva en el Museo de la

cripción es la siguiente: En el ambiente recogido de una pequeña celda aparece de rodillas la figura del padre Juan González vestido de clérigo. Su rostro, ligeramente volteado hacia la izquierda, es el habitual en los otros retratos que hemos registrado.[5] Las manos orantes, está el anciano sacerdote postrado en adoración de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, pintada en un lienzo que cuelga sobre la pared de la celda. Delante y muy cercana a la figura del padre González, se ve una pequeña mesa encima de la cual está una calavera, un cilicio, unos anteojos y un libro abierto con el texto latino del Salmo VI, v. 7, cuya traducción es: "Riego mi estrado con mis lágrimas", y éstas aparecen, abundantes y figuradas como pequeñas perlas, algunas flotando en el aire, derramadas las más sobre la mesa.

Ocupa la parte baja de la tela la inscripción, cuyo texto transcribimos en seguida:

> El V.e P.e Juan González Capellán y Confesor del Illust:mo y V.e S.r D.n Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México, *en cuya familia estaba de Intérprete de la Lengua mexicana quando se apareció Nuestra Señora de Guadalupe*. Fue el primero que hechó Matrícula en Theología en esta Real Universidad; uno de sus primeros Conciliarios y su tercer Rector. Juez azedor, y Canónigo de esta Santa Yglesia. Renunció el Canonicato por ir a la Conversión de los Indios, y se retiró a la Hermita de Nuestra Señora de la Piedad, donde vivió 24 años haziendo vida muy penitente con admirable recogimiento. Murió a 5 de Henero de 1590 y le enterraron el día 6 en la Yglesia Cathedral antigua, le trasladaron a la Nueva, y después, en 30 de Henero de 1716, depositaron sus huesos en la Capilla del S.o Christo a el lado de la Epístola enfrente del V.e Gregorio López su Contemporáneo.[6]

En su momento veremos cómo y en qué sentido se hizo valer ese cuadro como testimonio de la ingerencia que en él se concede al padre Juan González en el suceso guadalupano, pero como, precisamente por ese motivo, el cuadro es inmediatamente sospechoso de superchería y nada se sabe de su origen, de su razón de ser, de su

Basílica de Guadalupe de México. Se registra como de la segunda mitad del siglo XVIII, pero según lo que expondremos más adelante el retrato fue pintado en 1890-1893, simulando una antigua pintura. Espléndidamente reproducido a color en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Sera de Guadalupe*, México, Ediciones Buena Nueva, 1981, p. 33.

5 Es grande el parecido con dos de los retratos arriba registrados por nosotros, *vid.* este Apéndice, III, 19 y 20.

6 Las noticias consignadas en esta inscripción recogen las de retratos anteriores, salvo, por supuesto, la relativa a la intervención del padre González en el suceso guadalupano. El texto correspondiente no deja de ser un tanto ambiguo, porque si bien da a entender que González sirvió de intérprete en las ocasiones en que el obispo conversó con el neófito, no lo dice de un modo expreso.

fecha y otras particularidades vamos a ver lo que conjeturalmente puede afirmarse a esos respectos.

Digresión

1. El cuadro conmemora la devoción que se supone tenía el padre González a la Virgen en su imagen guadalupana de México, pero, atento el tenor de la inscripción, es obvio que el retrato no sólo se ejecutó con ese propósito sino muy concreta y especialmente como testimonio del papel de intérprete que allí se le atribuye a ese sacerdote.

2. Siendo eso verdad, resulta claro que el cuadro es una respuesta a la necesidad de hacer frente a la exigencia de ofrecer una prueba acerca de cómo se comunicaron el obispo Zumárraga y Juan Diego, habida cuenta de que el primero ignoraba el idioma mexicano y el segundo el castellano.

3. Determinar cuándo surgió o pudo surgir esa exigencia proporcionaría una pista para saber o conjeturar fundadamente cuándo se ejecutó el retrato.

4. Ahora bien, para alcanzar esa determinación recordemos que, por un texto de Torquemada,[7] los escritores y eruditos antiguos estuvieron en la creencia de que el señor Zumárraga poseía el náhuatl y así resulta que la exigencia por la que preguntamos surgiría cuando esa creencia resultara insostenible.

5. Pero para que eso aconteciera, sería necesario el conocimiento y divulgación de una prueba irrefutable acerca de la ignorancia del idioma mexicano por parte de aquel prelado. Esa prueba la ofreció don Joaquín García Icazbalceta al incluir, en el apéndice documental de la biografía que escribió de ese obispo, dos cartas en las que, angustiado, Zumáraga admitía la imposibilidad de comunicarse con los indios por ignorar el idioma mexicano.[8]

6. En vista de esos testimonios, la exigencia de aducir una prueba acerca de cómo pudieron dialogar el obispo y el neófito habría surgido a consecuencia de la divulgación de aquellas cartas, es decir, después de 1881, y si hemos de ser congruentes con nuestro argu-

[7] *Monarquía,* libro XX, capítulo 30. *Vid.* este Apéndice, *supra,* III, 4, *D.*

[8] Joaquín García Icazbalceta. *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,* México, Francisco de Díaz de León, 1881. Citamos por la edición de México, Porrúa, 4 v., 1947. En la primera de esas cartas (Zumárraga a Sámano, México, 20 de diciembre de 1537) se pregunta el obispo que "qué cuenta podré yo dar de quien no le entiendo ni me entiende", y en la segunda (Zumárraga y Betanzos al príncipe don Felipe, México, 21 de febrero de 1545) se afligen esos prelados por no saber "qué pasto puede dar a sus ovejas el pastor que no las entiende ni lo entienden". *Op. cit.,* III, p .129; 243-244.

mento, tendremos que conjeturar que el retrato en cuestión debió ejecutarse también con posterioridad a ese año.

7. Pero en contra de esa inferencia se aducirá el cuadro mismo que, por todas sus apariencias, fue ejecutado en el siglo XVIII en alguna fecha posterior al 30 de enero de 1716, data que aparece en la inscripción del retrato. A esa objeción se responde que es altamente improbable, por no decir imposible, que ese retrato se hubiere ejecutado en el siglo XVIII por las siguientes consideraciones:

A. Porque en esa época aún se estaba en la creencia de que el señor Zumárraga hablaba náhuatl y carecería de razón de ser la cláusula en la inscripción del cuadro que atribuye al padre Juan González su intervención de intérprete entre el obispo y Juan Diego.

B. Porque, según vimos, a finales del año de 1718 y principios del siguiente año se iniciaron gestiones para la canonización del padre González, y en los méritos invocados a ese fin y en las diligencias posteriores no sólo no se menciona su intervención en los diálogos del obispo y del néofito, sino que no se halla el menor indicio de la supuesta devoción guadalupana del padre González que pretende conmemorarse en el retrato en cuestión.[9]

C. Porque, como hemos visto, la predominante por no decir exclusiva devoción del padre González fue al Cristo crucificado y nada hay, en cuanto sabemos de la vida de ese sacerdote, que lo vincule al culto o devoción a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y hay, por lo contrario, circunstancias adversas a ese supuesto, a saber: su estrecha relación con los religiosos franciscanos, tan contrarios durante el siglo XVI al culto que se tributaba a aquella imagen; pero, además, el hecho tan significativo de la elección del padre González, para su retiro, de la ermita franciscana de la Visitación y no, como parecería obligado, la del Tepeyac de ser cierta su intervención y presencia en el extraordinario portento de la aparición de la imagen en la tilma de Juan Diego.

8. Las anteriores consideraciones nos parecen suficientes para inferir que el retrato en cuestión no pudo haberse pintado en el siglo XVIII como quiere hacerse aparecer, es decir, que se trata de un engaño. Cierto, el resultado indubitable de un análisis técnico favorable a esa pretensión obligaría a abandonar aquella inferencia, pero eso sólo tendría el efecto de retrotraer en el tiempo la ejecución de la superchería, porque la veracidad de la intervención que se le atribuye al padre González en la inscripción del retrato como intérprete en el acto de la aparición ante el obispo Zumárraga está indefectiblemente condicionada a la verdad histórica de ese portento.[10]

[9] *Vid. supra*, este Apéndice, III, 15, 16 y 17.

[10] No hará falta recordar que desde el inicio de este libro consideramos plenamente demostrado que no hubo tal portento.

9. Así advertidos, pasemos a considerar la única alternativa que queda para explicar el origen del retrato en cuestión:

A. Si en fecha posterior a 1881 se ejecutó, simulando que había sido pintado en el siglo XVIII, el retrato del padre González en adoración de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

B. Si en esa misma fecha se utilizó un retrato realmente pintado en el siglo XVIII en el que apareciera el padre González en adoración de la imagen de Cristo crucificado,[11] para substituir, respectivamente, tanto esa imagen como la inscripción original con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y con el texto de la inscripción donde se le atribuye al padre González la intervención de intérprete en el acto de la aparición de la Virgen ante Zumárraga.

10. Si hemos planteado ese dilema fue para no dejar de mencionar las dos posibilidades de la cuestión, pero lo cierto es que debe descartarse el segundo término del dilema porque una fotografía especial del cuadro que vamos considerando reveló que no hay ninguna imagen que se hubiere pintado antes sobre el mismo lienzo. Debemos quedarnos, pues, en la conclusión de que el retrato del padre González (actualmente en el Museo de la Basílica) representado en adoración de la imagen guadalupana fue ejecutado en el siglo XIX, simulando ser obra ejecutada en el siglo XVIII.

11. Conjeturemos, entonces, cómo se procedió a ejecutar esa simulación.

Es obvio que el cuadro sigue de cerca las noticias que proporciona el padre Mendieta (*Historia eclesiástica,* libro IV, capítulo 3) acerca de la celda del padre González en la ermita de la Visitación y de su devoción especial al Cristo crucificado. Había en esa celda, dice Mendieta, "un bufetillo" sobre el cual estaba "fijado un Cristo enclavado en la cruz" y añade que "fuera de lo que ocupaba la peaña del Cristo" lo demás del bufete estaba "regado de unos goterones gruesos de lágrimas", porque, "según parece, debía de ponerse de codos sobre la mesa o bufete contemplando el Cristo, y a sus pies derramaba aquellas lágrimas en abundancia". El retrato del padre González que vamos considerando ilustra esas noticias con énfasis en el importante detalle del abundante llanto del anacoreta.

No es menos evidente que el pintor tuvo a la vista como modelo para la figura y postura del padre González la que aparece en su retrato ejecutado en alguna fecha de la primera quincena anual del siglo XVIII *(vid. supra.* III, 12) circunstancia corroborada por la similitud fácilmente perceptible de las inscripciones en ambos lienzos, pese a las variantes. Una de éstas es la de omitir la noticia en el retrato modelo del depósito de los restos del padre González

[11] El único retrato conocido que reúne esas condiciones es el registrado en este Apéndice, III, núm. 12.

en la capilla del Santo Cristo y substituirle con la de su entierro efectuado el 30 de enero de 1716. La novedad respecto a la inscripción en el modelo del haber sido el padre González el tercer rector de la Universidad y el primero en echar matrícula en Teología, procede de la inscripción en el retrato registrado en este Apéndice segundo, III, núm. 19. Es significativo, en cambio, que la atribución al padre González del cargo de "Juez azedor" de la catedral en la inscripción del retrato en el Museo de la Basílica (el de la adoración a la imagen Guadalupana) aparece por vez primera en el que estimamos le sirvió de modelo (el de la adoración al Cristo crucificado). Pero, por supuesto, la variante fundamental y en la que estriba la esencia misma de la superchería es la noticia añadida de ser el padre González de la "familia" del obispo Zumárraga y de haber estado "de intérprete de la lengua mexicana quando se apareció Nuestra Señora de Guadalupe". Extraordinaria y sorpresiva novedad sin antecedente iconográfico y carente de apoyo de testimonio documental.

12. En inesperado y bienvenido auxilio de nuestra tesis tenemos el testimonio de un distinguido historiador aparicionista, el padre Jesús García Gutiérrez. Aludimos a los informes que, en lo pertinente, proporciona en su discurso de ingreso (13 de enero de 1916) a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, trabajo que intituló "El venerable padre Juan González. Apóstol de los indios en el siglo XVI."[12]

Después de transcribir las palabras de Mendieta arriba referidas, leemos lo siguiente: "En los retratos que del padre González he visto, y son uno que se conserva en la sacristía de la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, de la catedral, y otro que se conserva en el Museo Nacional, está representado tal y como aquí se le describe",[13] es decir como lo describe Mendieta. García Gutiérrez supone que esos dos retratos se identifican con los del padre González en adoración del Cristo crucificado de los que dio testimonio el cronista de la Universidad.[14]

13. Por nuestra parte pensamos por las razones que hemos aducido, que el retrato que vio García Gutiérrez en la catedral fue el que hemos considerado haber sido el modelo del cuadro en el Museo de la Basílica, muy probablemente el mismo que, por conducto de Castorena, ofreció donar la Universidad a la catedral (*Vid. supra*, este Apéndice, III, núm. 13 segundo párrafo). Pero lo importante para nuestro actual propósito es que al padre García Gutiérrez

12 Jesús García Gutiérrez, "El venerable padre Juan González", en *Boletín de la Sociedad de Gegrafía y Estadística de la República Mexicana*, 5a. época, t. VII, p. 407-421 (México, 1940).

13 *Ibid.*, p. 147.

14 *Vid.* este Apéndice III, núm. 9.

le pareció "evidente" [15] que el retrato del padre González en adoración de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe era una copia de uno de los antiguos retratos que había visto, SUSTITUIDA LA IMAGEN Y ALTERADA LA LEYENDA ORIGINALES, SIMULANDO SER UNA PINTURA ANTIGUA.

14. Ya hemos concluido *(vid. supra,* núm. 6) que esa superchería tuvo que haber sido ejecutada después de 1881; ahora toca considerar cuál debió ser la incitación para fabricar en esa época ese fingido testimonio iconográfico de la supuesta ingerencia del padre González como intérprete en las conversaciones del señor Zumárraga y Juan Diego.

15. Pues bien, parece obvio que esa exigencia tuvo que surgir en ocasión de una crisis de credibilidad acerca de las apariciones, porque no otra cosa implica la duda a la que se pretende responder con la inscripción del retrato, crisis que no puede ser sino la provocada por el hallazgo y la divulgación de la *Información de 1556* ordenada por el arzobispo Montúfar y asimismo por la de la carta sobre las apariciones dirigida en 1883 por don Joaquín García Icazbalceta al arzobispo don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.[16]

16. Pero es muy de advertir que García Icazbalceta no propuso entre sus objeciones la dificultad en explicar cómo se entendieron Zumárraga y Juan Diego. La razón es obvia: para un erudito enterado de la historia colonial de la Nueva España ese problema era banal porque tendrían que conformarse con la respuesta de que no le faltaría al obispo un intérprete de cuyo nombre no había quedado rastro.[17] Resulta entonces que, sin dejar de ser importante para nuestro propósito no olvidar el ambiente de incredulidad que amenazaba la tradición guadalupana, se tendrá que admitir que la exigencia que motivó la invención de un testimonio que diera razón de la manera en que pudieron comunicarse el obispo y el neófito debió originarse fuera de México y de parte de quien tuviera autoridad y legítimo interés para exigirla.

17. No es difícil, en principio, encontrar la manera de satisfacer esos dos requisitos, porque bastará recordar que, por la época que vamos considerando, la credibilidad de la tradición guadalupana quedó expuesta a la decisión de la Curia cuando el episcopado mexicano inició gestiones para obtener la concesión de un nuevo

15 García Gutiérrez, "El venrable...", p. 147.

16 *Vid. infra,* Apéndice séptimo.

17 Agustín Rivera, *El intérprete Juan González es una conseja,* Lagos de Moreno, 1896, desecha que este sacerdote hubiere sido el intérprete en las conversaciones de Zumárraga y Juan Diego, y sugiere que "posiblemente el intérprete fue uno de los monjes que sabía mexicano", p. 11-12.

oficio y misa propia para la fiesta del 12 de diciembre, y ciertamente no parece casual que se hubieren iniciado esas gestiones. precisamente en el ambiente crítico y polémico de que ya hicimos mérito.[18] Y en efecto, ya el padre Mier había alegado con sobrada razón que el oficio concedido por Benedicto XIV en 1754 sólo contenía una declaración acerca de la hipotética índole de la tradición guadalupana, molesta circunstancia que impedía aducir en la batalla el peso y el consuelo de la autoridad apostólica, y concedía, en cambio una poderosa arma a los adversarios.

18. Propuso la idea de que se solicitara nuevo oficio y misa propia para la fiesta guadalupana el padre Rafael S. Camacho, a la sazón, 1884, maestrescuela de la mitra de Guadalajara, porque se deseaba —así lo expresa un autor guadalupano—[19] "autorizar más y más la tradición... de la maravillosa aparición" de la Virgen. No es del caso relatar aquí en pormenor la larga y complicada historia de las gestiones en Roma encaminadas a obtener tan anhelada concesión, finalmente otorgada por la Congregación de cardenales el 6 de marzo de 1894,[20] pero no sin el vencimiento de los tropiezos que nos interesa subrayar.

19. En 1892 se empezó a tratar el asunto, pero el cardenal Aloisi, prefecto de ritos, formuló exigencias canónicas que motivaron la remisión de adicionales pruebas. Surgió nuevo tropiezo por parte del promotor de la fe, monseñor Caprara, y no bien superado, el agente del episcopado mexicano en Roma le envió carta a éste (7 de marzo de 1893) notificando que, a petición del cardenal Aloisi, era necesario examinar unos anónimos que le habían llegado hacía tiempo, alusión, sin duda, a aquella versión latina de los argumentos de García Icazbalceta que había publicado anónimamente el padre Vicente de P. Andrade.[21] A fines de octubre de 1893 el arzobispo Alarcón recibió las objeciones formuladas por el cardenal Aloisi y para hacerles frente y proseguir las gestiones en Roma se comisionó al padre Francisco Plancarte y Navarrete quien emprendió el viaje el 14 de noviembre de 1893, portador de las respuestas

[18] El 15 de marzo de 1890 fueron enviadas a Roma las preces, y por segunda vez a finales de 1891 con motivo de la muerte del arzobispo Labastida (4 de febrero de 1891).

[19] *Álbum de la coronación*, I, p. 84.

[20] El nuevo oficio substituyó en la correspondiente lección del viejo oficio la palabra *"fertur"* por la frase *"antigua et constante traditio ducet"*.

[21] (Joaquín García Icazbalceta). Anónimo, *De B. M. V. Apparitione in México sub titulo de Guadalupe. Exquisitio historica.* Carece de toda indicación bibliográfica. La traducción, que es malísima, se debe a los padres Vicente de P. Andrade y Antonio Icaza. Se imprimió en la imprenta de Epifanio Orozco, México, 1888, y su objeto fue tratar de impedir la concesión del nuevo oficio.

de los prelados mexicanos y armado de nueva documentación guadalupana.

20. No sabemos si entre las objeciones del prefecto de ritos y el promotor de la fe se pedía explicación de cómo pudieron conversar el obispo Zumárraga y Juan Diego, y de ser así ese sería el motivo para fabricar el falso testimonio incluido en la inscripción del retrato del padre González, porque resultaría insatisfactorio y sospechoso ampararse en la simple afirmación de que debió haber un intérprete cuyo nombre se ignoraba. Con el retrato, en cambio, se podría aducir la tradición fundada en un antiguo testimonio según el cual ese intéprete no sólo no era un don nadie desconocido sino que ese papel lo había desempeñado un personaje de tanta calidad y piedad como lo fue el canónigo Juan González, maestro y rector universitario.

Pero en todo rigor no hace falta que aquella duda se hubiere formulado expresamente como una objeción de la Curia, porque bastaría el temor de que surgiera para anticiparla con la precaución de contar con una adecuada y convincente respuesta, por ser mucha la necesidad de poder invocar, con el nuevo oficio, la autoridad apostólica en favor de la realidad histórica de las apariciones y especialmente del origen sobrenatural de la imagen.

21. Conjeturamos, pues, que el tan citado retrato del padre Juan González responde a la necesidad de conjurar la amenaza o bien de una expresa exigencia de la Curia o de su posibilidad, y que la pintura debió mandarse ejecutar dentro del lapso comprendido entre el 15 de marzo de 1890, fecha del envío de las primeras preces, y el 14 de noviembre de 1893 en que salió de Veracruz para Roma monseñor Francisco Plancarte y Navarrete.[22] En favor de que no debió ser antes de la primera fecha indicada, tenemos el nada despreciable indicio de que el padre don Fortino Hipólito Vera, al compilar la exhaustiva documentación de su *Tesoro guadalupano* (1887-1889),[23] hubiere ignorado la existencia de aquel cuadro y la

[22] No se sabe, como era de suponerse, quién fue el pintor y quién o quiénes le hicieron la encomienda y autorizaron el fraude. Ciertamente no puede menos de surgir la sospecha en contra de monseñor Antonio Plancarte Labastida a quien se indició en un asunto no del todo desemejante: el haber mandado borrar clandestinamente la corona a la imagen guadalupana que era o se suponía que era estorbo para llevar a cabo la gran fiesta de la coronación (12 de octubre de 1895). Obviamente sería temeraria una acusación expresa al padre Plancarte Labastida responsabilizándolo de la superchería del retrato del padre Juan González que tan largamente hemos venido considerando. El asunto, ciertamente, no es de culpa muy grave, y sería completamente innocuo si no se hubiera seguido adelante con el nuevo engaño de atribuirle, como testigo presencial la supuesta "Relación primitiva" de las apariciones. Ya lo veremos.

[23] Fortino Hipólito Vera, *Tesoro guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, etc., que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción*

extraordinaria noticia por completamente novedosa, acerca de la devoción guadalupana que en él se le supone al padre González y del papel de intérprete que se le atribuye.

22. Pero es de suponer, además, que la ejecución del retrato sólo sería del conocimiento de quienes fueron responsables de ella y de quien o quienes la autorizaron, y que el cuadro debió tenerse oculto hasta el momento en que se le dio discreta publicidad en septiembre de 1895 al salir a la luz el primer tomo del *Álbum de la coronación*, y si así pensamos es por la muy elocuente circunstancia de que antes nadie menciona el retrato ni de algún modo se alude a su existencia.[24] Y no deja de ser sorprendente que en la extensa y detallada *Historia de las apariciones* que dio a la estampa en 1897 el jesuita Esteban Antícoli[25] —que tan íntimamente intervino en el asunto del nuevo oficio— no se halle ninguna referencia al retrato, divulgado dos años antes, ni en la narración de las apariciones se conceda la menor ingerencia al padre Juan González. ¿Será que el padre Antícoli, enterado del origen espurio del cuadro, prefirió ignorarlo?

23. Tal, pues, la conjetura que hemos creído poder formular acerca del origen y razón de ser del testimonio iconográfico —no hay otro— que pretende documentar la presencia del padre González en las ocasiones en que se supone conversaron Zumárraga y Juan Diego. Y si, como hemos supuesto, se trata de una maquinación secreta nada más natural que la imposibilidad de producir pruebas expresas y que la necesidad de atenernos a las suposiciones, indicios y circunstancias de orden general que hemos aducido. Pese a ello nuestra conjetura nos parece certera en suficiente grado de probabilidad, pero en todo caso hemos llamado la atención al problema y abierto un sendero para quien sea capaz de proponer una solución más satisfactoria.

Ponemos así punto final a la digresión y ahora nos compete recoger el hilo de nuestro principal intento y ver de qué manera incidió ese retrato en la historiografía de las apariciones o si se prefiere, cómo y en qué sentido se hizo valer su falaz testimonio.

de Nuestra Señora de Guadalupe, 2 v., Amecameca, Imp. Colegio Católico, 1887-1889.

24 Agustín Rivera, *El intérprete Juan González una conseja*, Lagos de Moreno, 1896, fue el primero que se dio por enterado de la existencia del cuadro de la que supo por la noticia publicada en el *Álbum de la coronación*. De aquel opúsculo supimos que el volumen I de ese *Álbum* salió a la luz en septiembre de 1895, un mes antes de la celebración de la fiesta.

25 (Esteban Antícoli) *Historia de la aparición de la santísimia virgen de Guadalupe en México, desde el año de MDXXXI al de MDCCCXCV*. Por un sacerdote de la Compañía de Jesús, 2 v., México, 1897.

La espuria tradición

Ya mencionamos que la existencia del retrato fue revelada por primera vez en el primer tomo del *Álbum de la coronación* que salió a la luz en septiembre de 1895. En ese tomo, en efecto, página 22, se reprodujo el cuadro en un pequeño, bastante infiel y pésimo grabado en blanco y negro que ninguna justicia le hace al original; se omitió la inscripción; en pie de lámina sólo se indica que el personaje retratado era el "Canónigo Juan González", y en ninguna parte se ofrece noticia de la fecha, autor, procedencia, ubicación y otras circunstancias de esta pintura. Surgió, pues, de las sombras de la ocultación en que se le tenía, como aparición fantasmal de un testimonio vergonzante, no sin motivo, por su bastardo origen, y tal la desairada y amañada presentación en la escena de la historiografía guadalupana de un documento iconográfico que supuestamente enriquecía con novedoso detalle nada menos que el clásico relato de Valeriano.

El grabado quedó inserto en el texto de la traducción castellana que mandó hacer Boturini de la narración de las apariciones (el *Nican mopohua*) publicada por Lasso de la Vega en 1649. En seguida se transcriben las lecciones del recién concedido nuevo oficio que contienen el relato de las apariciones; después, una semblanza de Juan Diego, seguida de una breve nota donde se aclara que los primeros grabados de la guadalupana aparecieron en el libro de Miguel Sánchez (1648) uno de la imagen y el otro de la escena de su portentoso estampamiento en presencia del obispo Zumárraga y varios personajes no identificados, reproducidos ambos en el *Álbum*, y es a vista de esa escena, por motivo obvio, donde se habla del asunto que nos interesa.

En la página 26 leemos el siguiente párrafo: "La tradición nos ha conservado la noticia de que el intérprete que intervenía en las conversacionees del Ilmo. Sr. Zumárraga con Juan Diego, pues éste ignoraba la lengua castellana y aquél la náhuatl o mexicana, fue el canónigo Juan González, cuyo retrato figura en la página 22 de este libro", y a continuación hasta el final del capítulo se transcribe parcialmente lo que dejó escrito fray Juan de Torquemada acerca de ese sacerdote.[26]

El párrafo que acabamos de copiar es notable por varios motivos. En primer lugar, porque por vez primera en un texto de la persuasión aparicionista se reconoce la necesidad de la intervención de un intérprete en las conversaciones del obispo y del neófito; en segundo lugar, porque no se ofrece como problema, supuesta la seguridad con la que se afirma la existencia de una tradición según

[26] Torquemada, *Monarquía,* libro XV, capítulo 28.

la cual el padre Juan González habría desempeñado aquel papel, y en tercer lugar, porque no se aclara en qué estriba esa tradición ni cuál su fundamento y sólo ambiguamente se da a entender que lo era el testimonio del retrato del padre Juan González al que quedó remitido el lector, pero con omisión, según notamos, del texto de su inscripción. En todo eso se advierte la necesidad de aprovechar el fraudulento testimonio y al mismo tiempo reticencia en aducirlo como lo merecería de no saberse su bastardo origen; se exhibe, en suma, con no muy limpia conciencia.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que tenemos al canónigo Juan González arraigado en la historiografía aparicionista y a disposición de prestar sus servicios de intérprete al señor Zumárraga y a Juan Diego en el momento en que se lo requiera un historiador necesitado de un intachable testigo presencial de los portentos guadalupanos. No faltará, ya lo veremos, quien aproveche tan extraordinaria oportunidad, pero por lo pronto pongamos fin a este apartado para dedicar el siguiente a dar cuenta del otro hilo de la trama.

IV

EL OTRO HILO DE LA TRAMA

No sin ligereza la historiografía guadalupana oficial[27] admitió la enmienda a la versión tradicional de las apariciones al reconocer como un hecho la gestión de intérprete del padre Juan González en las "conversaciones del ilustrísimo señor Zumárraga con Juan Diego". Pero con eso apenas hemos recorrido la mitad del camino, porque la tesis que vamos considerando, recuérdese, no sólo postuló como premisa aquella intervención, sino que incurrió en una segunda y mayor audacia, la de atribuirle a ese supuesto intérprete la autoría de un relato original ¡nada menos! de la historia guadalupana, la llamada "Relación primitiva" de las apariciones. Cuál el costo en temerarias conjeturas de este nuevo engaño lo sabrá el lector que no hubiere agotado la reserva de su paciencia. Dejemos, entonces por lo pronto, al padre González en el nicho de su fama, ahora de ligero tinte guadalupano, para asistir al hallazgo del manuscrito de aquella obra, y recorrer en seguida el tortuoso camino que conducirá a atribuírsela.

Durante una de sus correrías de expatriado, el padre Mariano Cuevas, S. J., encontró en la Biblioteca Pública de Nueva York, entre papeles que fueron de don José Fernando Ramírez, la versión

[27] Decimos así porque el arzobispo de México, el señor Alarcón Sánchez de la Barquera, y el abad de la Colegiata, monseñor Antonio Labastida y Plancarte, concedieron su aprobación al *Album de la coronación*. *Vid.* I, p. 7.

castellana —fruto de la dudosa pericia de don Faustino Galicia Chimalpopoca— del texto de un antiguo manuscrito en náhuatl que contenía un muy sumario relato de la historia de las apariciones guadalupanas,[28] con omisión, sin embargo, del último de esos portentos, aquel donde la Virgen tuvo a bien que su recién aparecida imagen fuera conocida y venerada con el nombre de Guadalupe.

Anexo a tan feliz hallazgo, venía una "Advertencia" ológrafa del señor Ramírez, sin indicación de fecha. Noticiaba que ese breve relato de los prodigios del Tepeyac estaba incluido en un volumen de manuscritos en mexicano que perteneció a los jesuitas; que al sobrevenir la dispersión de sus bibliotecas, él, Ramírez, lo rescató y depositó en la del Museo Nacional donde se le impuso, dice, "el título mal concebido de *Santoral en mexicano*; que, a su juicio, el volumen fue obra de aquellos religiosos y que las piezas que lo forman corresponden, por su letra, a las postrimerías del siglo XVI y abarcando hasta mediados del XVII; que el manuscrito de la historia de las apariciones carece de fecha y de indicación de quién fue el autor, y finalmente, que, a su parecer, se trata de un sermón.[29]

Al regreso a su patria, el padre Cuevas averiguó que el mal llamado *Santoral en mexicano* había emigrado a la Biblioteca Nacional donde lo halló y hoy se conserva.[30] Fácil será imaginar el alborozo de tan ferviente guadalupano como lo fue aquel benemérito historiador —bien que no poco iluso jesuita— cuando, después de arduas pesquizas, tuvo en sus manos aquella inédita historia de las prodigiosas manifestaciones de la Virgen María en el Tepeyac. Dio cuenta del hallazgo en el *Album histórico guadalupano* que publicó en México en 1930 y allí mismo incluyó, en facsímil, la "Advertencia" de Ramírez; la versión castellana del texto manuscrito debida a Galicia Chimalpopoca, y unas consideraciones e hipótesis en las que nos ocuparemos en seguida.

Con apoyo en el parecer, que no peritaje, del historiador norteamericano Herbert E. Bolton —casualmente presente cuando Cuevas consultó el manuscrito— nuestro historiador decidió que la letra del documento caía "por lo menos dentro de la última década del siglo XVI,[31] y sobre el frágil cimiento de una opinión sin duda respetable, pero ayuna del respaldo de un estudio paleográfico formal, el padre Cuevas procedió a levantar el edificio de sus asombrosas conjeturas.

La primera, soporte de todo lo demás, es que el documento en cuestión (en lo sucesivo lo designaremos como el "manuscrito de la

28 Cuevas, *Album histórico guadalupano* (México, 1930) p. 97.

29 *Ibid.* Al final de la "Séptima Década", Cuevas imprimió en facsímil el texto de la "Advertencia" de don José Fernando Ramírez.

30 *Ibid.*, p. 98.

31 *Ibid.* p. 98-99.

Biblioteca Nacional") era, dice, "UNA COPIA DE UN ORIGINAL MUCHO MÁS ANTIGUO" e inmediatamente persuadido del acierto de tan osada, por gratuita, afirmación no titubeó en explicar que el autor de esa hipotética copia había sido "sin duda" un misionero jesuita que se preparaba para evangelizar en regiones de habla náhuatl donde no había llegado la noticia de las apariciones.[32] Examinemos las razones que se dan para fundamento de esa conjetura o más bien fulminante revelación.

Se adujo, en primer lugar, que el texto original del que era copia el manuscrito de la Biblioteca Nacional era "de aquellos tiempos en que la aparición, muy conocida en Tenochtitlán y sus contornos, no lo era tanto en las lejanías del reino".[33] En otras palabras, para probar que hubo ese texto original no sólo se afirma que lo hubo sino cuáles eran sus características. Petición de principio, si la hay.

La "otra prueba de la suma antigüedad del manuscrito [de la obra original] es el hecho, dice el padre Cuevas, de no dársele en él a la Virgen aparecida el nombre de Guadalupe sino el de Nuestra Madre del Tepeyac".[34] Una vez más se postula como un hecho cierto la existencia de ese hipotético manuscrito original, pero independientemente de eso, el argumento implica que la imposición del nombre Guadalupe a la imagen no es un hecho de la misma antigüedad que el de los demás portentos relatados en aquel manuscrito.

Preguntemos ahora ¿quién, según el padre Cuevas, fue el autor de esa supuesta, sumamente antigua y original relación de las apariciones? Muy probablemente, contesta, fue el jesuita Juan de Tovar. Pero ¿por qué? Porque, además de la circunstancia de ser el volumen en el que se halla el manuscrito de la Biblioteca Nacional obra de jesuitas, "los entendidos en la lengua mexicana" han descubierto que el estilo del relato es "muy parecido" al de un texto náhuatl atribuido a aquel célebre jesuita mexicano.[35] Este tipo de prueba es por su naturaleza poco confiable y lo menos que podría haber hecho el padre Cuevas sería transcribir los términos del peritaje y no reservarse *in pectore* los nombres de los sabios nahuatlatos a cuyas luces queremos suponer que recurrió.

Para avalar el testimonio aparicionista que nuestro autor atribuye al padre Tovar se aduce que éste fue "casi contemporáneo de las aparicionees y testigo inmediato de oídas" de esos portentos.[36] Pero de ser así resulta enteramente inadmisible que en el relato que se le atribuye hubiere ignorado, olvidado u omitido el nombre de la

[32] *Ibid.*, p. 99.
[33] *Ibid.*, p. 99.
[34] *Ibid.*, p. 99.
[35] *Ibid.*, p. 99. El documento al que se alude como del padre Tovar es una copia de una "plática" que tiene al margen el nombre de ese jesuita.
[36] *Ibid.*, p. 99-100.

imagen de cuya historia se supone estaba tan al corriente. Pero, además y siempre en el supuesto de haber sido Tovar el autor de la llamada "Relación primitiva" de las apariciones, hay engañosa intención en calificar su supuesto manuscrito original de "mucho más antiguo" que el de la Biblioteca Nacional —que se dice ser su copia— porque por mucho que se extremen las fechas el lapso entre ambos documentos no pasaría de una treintena de años.[37]

No sorprenderá que en tan desesperados esfuerzos para convertir el manuscrito de la Biblioteca Nacional es un testimonio de inmenso valor probatorio de la realidad histórica de las apariciones, el padre Cuevas hubiere osado dar el paso decisivo que coronaría ese empeño. Aludimos a su temeraria afirmación de la total independencia del relato que le atribuye al padre Tovar respecto al de Valeriano,[38] circunstancia que se infiere, dice, de algunas variantes entre ambas narraciones. También las hay en los textos de Miguel Sánchez, Becerra Tanco, Florencia y Alloza, todas explicables menos como prueba de autonomía respecto al *Nican mopohua,* y más le hubiere valido al padre Cuevas reparar, por una parte, en los indicios que impiden suponer en el autor del texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional un cercano conocimiento del suceso guadalupano, y por otra parte, en los que no sólo delatan que tuvo por modelo el relato de Valeriano, sino un propósito distinto. Dejamos para más adelante explicitar esas circunstancias *(vid. infra,* el apartado VII) porque bastará considerar la fragilidad de las conjeturas en que pretende fundar su tesis el padre Cuevas, para poder preguntar confiadamente al lector desprejuiciado si estaría dispuesto a comulgar con ellas.

Por último, para decirlo todo, el padre Cuevas —quizá para ser congruente con aquel su supuesto misionero jesuita que se preparaba a evangelizar indios y anunciarles el "Gran acontecimiento"— hizo suya la opinión de don José Fernando Ramírez en el sentido de que el texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional era el de un sermón, de lo que, a decir verdad, no tiene ninguna traza.[39]

Recapitulación

Vulnerables como son a una crítica adversa las conjeturas e inferencias del padre Cuevas, darán pie, no obstante, a otras no menos

[37] Tovar nació en 1541, y el padre Cuevas supone que el manuscrito de la Biblioteca Nacional es "por lo menos" de la última década del siglo XVI.

[38] Cuevas, *Album, op. cit.,* p. 100.

[39] *Ibid.,* p. 100, donde aparece el epígrafe de "Sermón" que encabeza la transcripción del texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional.

arbitrarias. Conviene, por tanto, recapitular las afirmaciones esenciales de la tesis que acabamos de reseñar.

1. El mal llamado *Santoral en mexicano,* volumen misceláneo de manuscritos en náhuatl que incluye el de la llamada "Relación primitiva" de las apariciones, perteneció a los jesuitas novohispanos y es obra suya.

2. Ese manuscrito data, "por lo menos", de la última década del siglo XVI.

3. Se trata de una "COPIA DE UN ORIGINAL MUCHO MÁS ANTIGUO" hecha por un misionero jesuita.

4. Muy probablemente el autor de ese relato original es el jesuita Juan de Tovar, "casi contemporáneo a las apariciones y testigo inmediato de oídas" de esos portentos.

5. El texto de Valeriano no es la fuente de información del padre Tovar; su relato, por tanto, es independiente del *Nican mopohua.*

6. Por su índole, el relato original atribuido al padre Tovar es un sermón.

V

CÓMO SE FABRICÓ EL TESTIMONIO DE LA LLAMADA RELACIÓN PRIMITIVA DE LAS APARICIONES

Hemos visto irrumpir en el seno de la historiografía guadalupana dos inauditas novedades: la del reconocimiento por el magisterio eclesiástico de la intervención del padre Juan González en el suceso de las apariciones, y la del descubrimiento de un relato de esos portentos, confirmatorio del texto de Valeriano, pero independiente de él y atribuido, no ya a un indio de la generación recién salida de la idolatría, sino de un prestigiado sacerdote jesuita, Tovar, de quien se aseguraba haber sido testigo inmediato de oídas de aquellas sobrenaturales manifestaciones de María. Pero resulta pasmoso —sólo explicable por la extrema debilidad de sus apoyos— que tan singulares contribuciones al más cabal conocimiento del suceso guadalupano no hubieren sido acogidas con el ruidoso júbilo que sería de esperar.

Y fue así que, en lugar de la aclamación, la noticia de esas dos novedades provocó el desconcierto entre los historiadores aparicionistas, visible, ya en la rebeldía de algunos al negarse a dar crédito al papel que se le atribuía al padre Juan González en esos prodigios,[40]

[40] Agustín Rivera, *El intérprete Juan González es una conseja,* Lagos de Moreno, 1896; Jesús García Gutiérrez, "El venerable padre Juan González", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística",* 5a. época, t. VII, núm. 8, México, 1940. El artículo del padre García está fechado a 13 de enero de 1916. Ambos autores se opusieron, por razones cronológicas, a aceptar que el padre González hubiere sido intérprete en las conversaciones del obispo Zumá-

ya en el prudente silencio guardado por otros[41] o en la reserva de sólo aceptar a medias la verosimilitud de las conjeturas en que se sustentaban dichas novedades.[42]

Pero el grave error que se cometió fue que en vez de, por una parte, reconocer lisa y llanamente la obvia superchería en la supuesta tradición aducida en abono de la intervención del padre González en el hecho guadalupano, y por otra parte, reconocer la flagrante arbitrariedad de la hipotética existencia de un antiguo texto del que sería copia el manuscrito de la Biblioteca Nacional, ambas invenciones fueron postuladas como hechos reales en un imaginario acontecimiento, modelo de historia-ficción, que tendría que recibirse como un hasta entonces ignorado capítulo de la historia guadalupana, ya de suyo tan nebulosa.

Al exponer en seguida la tesis, sustento de esa fábula, iremos advirtiendo las invencibles dificultades en que hubo de enfangarse y los saltos mortales de la hermenéutica a la que se recurrió para soslayarlas. Fue el taumaturgo, el célebre doctor don Ángel María Garibay K., y puesto que no consumó el milagro sin previos tanteos —que ya auguraban el infeliz desenlace— pasaremos a reconstruir en su desarrollo cronológico el proceso de ideación de ese, por otros motivos ilustre, no siempre confiable historiador.[43]

En 1945, quince largos años después de la publicación del *Álbum histórico guadalupano,* donde el padre Mariano Cuevas llamó la atención al relato de las apariciones contenido en el que venimos designando como el "manuscrito de la Biblioteca Nacional", el padre Garibay formó un catálogo de los documentos en lengua náhuatl conservados en ese repositorio, y al registrar dicho manuscrito afirmó que era copia de uno más antiguo.[44] En otras palabras, hizo suya

rraga y Juan Diego. Antonio Pompa y Pompa, "El padre Juan González", en *Divulgación histórica,* v. II, núm. 5, México, marzo de 1941, se inconformó con los argumentos de Rivera y García, y otros autores han hecho suya esa inconformidad. Lo cierto es que el padre González se alojó en casa del obispo hasta el año de 1535, cuatro años después del que se asigna a las aparicionees. *Vid. supra,* este Apéndice, II, Efemérides, núm. 5 y 6.

41 Antonio Pompa y Pompa, *Álbum del* IV *centenario guadalupano,* México, La insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 1938. Se reproduce un antiguo retrato del padre González, sin comentario ni explicación.

42 Jesús García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano,* México, 1931; segunda edición, México, 1945. El autor acepta con reservas las conjeturas del padre Mariano Cuevas *(Álbum histórico guadalupano,* p. 97-102, México, 1930) acerca de la llamada "Relación primitiva" de las apariciones.

43 Decimos así con apoyo en nuestra crítica en el presente Apéndice y en el que lo precede y sigue, a las tesis guadalupanas del doctor Garibay.

44 Ángel María Garibay K., "Los manuscritos en lengua náhuatl de la Biblioteca Nacional de México", en *Boletín de la Biblioteca Nacional* t. XVII, núm. 1 y 2, México, enero-junio de 1966. En la introducción el doctor Garibay aclara que formó ese catálogo en 1945. Roberto Moreno publicó en el mismo *Boletín,* "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional".

la arbitraria conjetura del padre Cuevas, pero sin reconocerle la prioridad y lo que es peor, sin aportar nada en justificación de los motivos que lo indujeron a concederle crédito a tan gratuita hipótesis.

Tres años más tarde, el doctor Garibay fechaba a 15 de junio un opúsculo intitulado *Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego. Elogio fúnebre.*[45] Alude el autor a la idea que ya entonces tenía en el sentido de que la conocida relación de las apariciones, la publicada en 1649 por Lasso de la Vega, fue obra de algunos de los colaboradores indígenas de fray Bernardino de Sahagún a cuyas manos habían llegado antiguas narraciones de esos portentos,[46] y a ese propósito habla de un "relato muy breve que, dice, recogieron los padres jesuitas de Tepotzotlán", obvia alusión al publicado por el padre Cuevas, pero de quien por segunda vez, no quiso acordarse, como tampoco de identificarlo con el texto del manuscrito que registró en su catálogo de 1945. Bien poco, sin embargo, es lo que nos dice en esta ocasión el doctor Garibay acerca de esa breve relación, puesto que se limitó a indicar que el valor de su testimonio era hacernos ver que la original redacción de la historia de las apariciones procedía "del tercero o cuarto decenio del siglo XVI", y un poco más adelante bautizó el supuesto original del manuscrito de la Biblioteca Nacional con la designación —que ha hecho fortuna— de "primaria relación de las apariciones", aclarando que su límite cronológico más tardío debía fijarse en el año de 1548. Bueno será irnos acostumbrando, porque tampoco en este caso estimó necesario el doctor Garibay indicar la base de sus afirmaciones.

Para el próximo paso debemos esperar el transcurso de seis años, lapso que nos lleva a la fecha de publicación del segundo volumen de la *Historia de la literatura náhuatl* que coronó al doctor Garibay con sus mejores laureles.[47] Ya un poco impacientes con las anteriores dilaciones, recurrimos a esa *magnum opus* esperanzados en que en ella se compensará la poquedad de las noticias que hasta aquí hemos cosechado.

Bajo el número 49, séptima pieza, registró el manuscrito guadalupano. Considera que está escrito en letra del siglo XVII y nada dice acerca de la conjetura de que se trate de una copia de un original más antiguo, en lo cual, sin duda, no está de acuerdo.

45 Ángel María Garibay K., *Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego. Elogio fúnebre*, México, bajo el signo de "Ábside", 1949. El texto está firmado a 15 de junio de 1948.

46 Para una exposición de esa tesis y su crítica, *vid. supra, el* Apéndice anterior a éste. Véase también, Lauro López Beltrán, *Obras guadalupanas*, t. II, "El autor del relato original guadalupano", Apéndice, p. 104-140, México, Tradición, 1981.

47 Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1953 y 1954. Lo relativo a la llamada "Relación primitiva" de las apariciones, en t. II, p. 262-263.

"Existe, dice el doctor Garibay, entre los manuscritos traídos de Tepotzotlán" —hoy consevados en la Biblioteca Nacional de México— "un breve y sustancioso relato en que creo ver con toda seguridad el núcleo de la versión posterior" de la historia de las apariciones, la publicada por Lasso de la Vega. Y en seguida ¡ya era tiempo! identifica ese breve y sustancioso relato con el que dio a conocer veinticuatro años antes el padre Cuevas en su *Album histórico guadalupano,* no sin censurarle, sin embargo, la divulgación del documento en, dice, "la infeliz versión de Chimalpopoca" y en haberle impuesto el título de "sermón" que, aclara, "ha desorientado a los que se fian en la palabra ajena" e ignoran el idioma mexicano.[48] Pero dicho eso, grande es nuestra decepción al enterarnos en seguida de la promesa de un futuro ensayo dedicado a estudiar a fondo el documento en cuestión de cuyo texto se daría una esmerada traducción castellana. Nueva procrastinación de la que, pese a ello, no salimos enteramente de vacío porque el doctor Garibay consoló a su lector con el adelanto, no por cierto muy original, de ser el padre Juan de Tovar a quien debemos aquel breve y sustancioso relato de las apariciones.[49] Desde el cielo, es de suponerse, el padre Cuevas le perdonaría al doctor Garibay el nuevo plagio, pero con la diferencia de que éste echó por la borda la reserva de aquél, puesto que no condicionó de "muy probable" la atribución a Tovar como lo había hecho su autor.[50] La variante es digna de nota por el compromiso que implica y que, ya lo veremos, reclamará su reconocimiento cuando el padre Garibay se decida a hablar claro.

Es de creer, habida cuenta del prestigio de luminaria que ya para entonces nimbaba al doctor Garibay, que los historiadores guadalupanos volteaban la mirada hacia a aquel resplandor en espera de la revelación que disiparía el secreto de aquella "primaria relación" de las apariciones cuyo texto pondría la verdad histórica de esos prodigios a salvo de —digamos en seguimiento del padre Patricio Fernández de Uribe— la insolente crítica racionalista que se las negaba.[51]

Otros seis años más mantuvo en ascuas a la grey erudita guadalupana el doctor Garibay —verdadero Hitchcock de la historiografía aparicionista— hasta que al fin de ese lapso condescendió a pronunciar la anhelada palabra, no, sin embargo, en el prometido ensayo

[48] *Ibid.,* II, p. 262.

[49] *Ibid.,* II, p. 263.

[50] *Vid. supra,* V, "El otro hilo de la trama".

[51] Patricio Fernández de Uribe y Casarejo, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe de México, predicado en su santuario el año de 1777, día 14 de diciembre...,* *México,* Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1801, p. 4. En seguida, con portada y numeración especiales, del mismo autor su célebre *Disertación histeórico-crítica* en la que se sostiene el origen sobrenatural de la imagen de la Virgen de Guadalupe.

que nunca llegó a escribir,[52] sino, imprevisible como es el salto de la liebre, en el discurso "La maternidad espiritual de María" que pronunció el 10 de octubre de 1960, ya parcialmente analizado por nosotros en el Apéndice precedente.[53]

Prolegómeno de su disertación, afirma el padre Garibay que uno de los testimonios "de mayor importancia que dan base suficiente para mantener como histórico el hecho [de las apariciones] y como auténticas las palabras pronunciadas "por la Virgen en esas ocasiones, es el relato cuyo texto tenemos en el manuscrito incluido en el mal llamado *Santoral en mexicano* que perteneció a los jesuitas y ahora conservado en la Biblioteca Nacional de México.[54]

Se aclara en seguida que ese manuscrito no es del siglo XVI como sí lo es el original de donde se copió, y al texto de éste le ratifica la designación de "Relación primitiva" de los portentos guadalupanos.[55] Ciertamente, se añade, "no puede precisarse con argumentos positivos" quién fue el autor, pero "el análisis de la lengua, la estilística y las circunstancias nos llevan a establecer" la historia del documento, misma que pasará a contar, no sin curarse en salud con la advertencia de que sólo ofrecerá "insinuaciones de las pruebas" por no ser ese el tema principal del discurso.[56]

Dos son los protagonistas de esa hasta ahora desconocida historia: el jesuita Juan de Tovar y el presbítero Juan González de quienes, para presentarlos en escena, se nos ofrecen los datos biográficos que el doctor Garibay estimó pertinentes.

Del padre Tovar se nos dice que nació en Texcoco en 1555 (*sic*); que fue prebendado de la catedral de México y secretario de su cabildo en 1572; que al llegar a la Nueva España la Compañía de

52 Así lo asegura el padre Mario Rojas al presentar su traducción de la llamada "Relación primitiva" de las apariciones: Mario Rojas, *Inin huey tlamahuizoltzin — Esta es la gran maravilla,* en *Stat Crux Dum volvitur Orbis,* núm. 8, p. 231-239, México, s/f. Allí mismo dice: "Espero que desde el cielo se alegre (el sabio guadalupano y nahuatlato don Ángel María Garibay K.,) al ver que uno de sus discípulos en la lengua náhuatl hace el intento de llevar a cabo lo que él deseó." El texto náhuatl y su versión castellana han sido publicados varias veces, véase, "Relación primitiva" en la bibliografía de este libro.

53 Ángel María Garibay K., "La maternidad espiritual de María en el mensaje guadalupano". Discurso pronunciado por monseñor Ángel María Garibay K., el 10 de octubre de 1960 en el Congreso Mariológico celebrado en México. Publicado en el volumen *La maternidad espiritual de María,* México, Jus, 1961, p. 187-202.

54 Garibay, "La maternidad...", p. 190.

55 *Ibid.,* p. 190. Nótese que en ese párrafo Garibay considera que el manuscrito guadalupano de la Biblioteca Nacional es del siglo XVII, según lo había afirmado Roberto Moreno. No sabemos el fundamento que tuvo don Wigberto Jiménez Moreno para afirmar que ese documento "procede de hacia 1580". *Vid.* Centro de Estudios Guadalupanos, *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano,* México, Jus, 1979, p. 132, nota 2.

56 Garibay, "La maternidad...", p. 190.

Jesús, Tovar ingresó en ella; que vivió evangelizando a los indios por espacio de cincuenta y tres años, y finalmente, que fue gran perito en la lengua mexicana y profundo conocedor de las antigüedades indígenas. En otro párrafo se le atribuye a Tovar haber desempeñado una canonjía, lo que es falso, en aquella catedral.[57]

Son un poco más abundantes los datos acerca del padre Juan González. Se nos dice que nació "hacia el año de 1502"; que pasó en busca de fortuna a la Nueva España "por el año de 1528"; que "pidió alojamiento al obispo" Zumárraga; que éste no sólo se lo dio, sino "la formación, la inclinación a la vida sacerdotal y al fin lo ordenó sacerdote en el año de 1534, cuando más tarde", y que con anterioridad lo había ordenado diácono el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés.[58] Más adelante se dará cuenta del ingreso de González al cabildo metropolitano y de lo que allí aconteció, pero a la luz de esos datos el doctor Garibay se sintió autorizado a asumir la responsabilidad de las dos siguientes conclusiones o extraordinarias inferencias que, obviamente, sólo tienen su razón de ser en el deseo de inferirlas.

Primero. "Queda claro, dice, que en 1531 [Juan González] estaba al servicio del primer obispo de México y DE NECESIDAD debió intervenir en los hechos", guadalupanos, se entiende.

Segundo. Como el obispo no sabía náhuatl y Juan Diego ignoraba el castellano en los tiempos de las apariciones, "hubo de haber intérprete e intermediario en las entrevistas, y ÉSE NO PUDO SER SINO JUAN GONZÁLEZ".[59]

Es flagrante la precipitada gratuidad de esos que serán cimientos de todo lo demás, porque suponiendo que el diácono González estuviera al servicio del obispo en 1531, lo que es falso,[60] no se sigue "de necesidad" su intervención en los hechos relativos a las apariciones. Pero, además, concediendo como obligado el auxilio de un intérprete, de ninguna manera se sigue que "no pudo ser sino Juan González", y es extraño que, para prestarle algún viso de verosimilitud a la audacia de esa inferencia, el doctor Garibay hubiera desdeñado aducir la supuesta tradición en abono del papel de intérprete atribuido a Juan González invocada desde 1895 en el primer tomo del *Álbum de la coronación*. ¿La ignoraba el doctor Garibay? ¿No creía en ella? O ¿no será que su manía de no apoyar sus afirmaciones le era irresistible?

Pero lo cierto es que, según el doctor Garibay, ya tenemos al padre González instalado en el papel de intérprete en los diálogos del

[57] *Ibid.*, p. 190-191.

[58] *Ibid.*, p. 191. Para rectificar los errores de esos datos, *vid. supra*, este Apéndice, II, Efemérides, núm. 1, 4, 5 y 6.

[59] Garibay, "La maternidad...", p. 191.

[60] *Vid. supra*, este Apéndice, II, Efemérides, núm. 6.

obispo y del neófito, y más importante, convertido en testigo presencial en las ocasiones en que se entrevistaron Zumárraga y Juan Diego, y ahora veamos cómo se ingenió el doctor Garibay para armar el tinglado de la conjunción de los dos protagonistas estelares de la historia que está en trance de perpetrar.

"Cuando por el año de 1535, se nos dice, entró [el padre González] al cabildo de México como canónigo[61] llevaba recogidos sus datos" acerca de las apariciones, se entiende, pero no es eso todo cuanto debió comunicarle al doctor Garibay su servicio de espionaje, porque de inmediato añade que "de toda verosimilitud es que entre sus apuntes [los del padre González] había una relación de los hechos guadalupanos",[62] nueva metamorfosis que transforma al intérprete en historiador de aquellos portentos.

El espacio —como ahora está de moda decir— del encuentro e íntimo trato de los padres González y Tovar es el salón del cabildo metropolitano "del que ambos eran canónigos",[63] y ¡claro! nada más obvio y natural que en esas circunstancias el padre Tovar se enterara de la inestimable joya histórica que, "entre sus apuntes" atesoraba el padre González.[64] Y cuando éste renunció a su prebenda "para dedicarse, se nos dice admirativamente, a la evangelización con toda el alma, como lo hizo hasta su muerte acaecida en 1591... hubo de legar a Tovar todos sus papeles".[65] Mera conjetura a la que el doctor Garibay no se tienta el corazón en concederle el rango de indubitable. "Siendo, dice, ambos de la misma afición y conocimientos en las cosas de México antiguo (a las que, decimos, ciertamente no pertenecen las apariciones) y habiendo *convivido varios años* en el cabildo, NADA MÁS SEGURO (así con todas sus letras) que esta herencia intelectual."[66]

He aquí, entonces, al jesuita Tovar ya en posesión del manuscrito original de la "Relación primitiva" de las apariciones, y si hubo tan poca dificultad en adueñarlo de tan preciado testimonio no habrá ninguna en dar razón de cómo ese texto vino a dar con sus huesos en el llamado *Santoral en mexicano,* volumen misceláneo de manuscritos pertenecientes, no se olvide, a los jesuitas y obra de ellos. Y en efecto, satisfecho el doctor Garibay, suponemos, con tan extravagante parto de su imaginación, se precipitó a explicar que

61 Garibay, "La maternidad...", p. 191. El padre Juan González tomó posesión de la canonjía el 12 de febrero de 1544. *Vid. supra,* este Apéndice, II, Efemérides, núm. 15.

62 Garibay, "La maternidad...", p. 191.

63 *Ibid.,* p. 191.

64 *Ibid.,* p. 191.

65 *Ibid.,* p. 191. El padre Juan González murió en 1590, no en 1591. *Vid. supra,* este Apéndice, II, Efemérides, núm. 68.

66 *Ibid.,* p. 191.

"Tovar, al entrar a la orden jesuítica, llevó sus papeles y entre ellos el relato [guadalupano] que se copió en el manuscrito que tenemos hoy en la Biblioteca Nacional de México", y para calmar las dudas que bien pudieron inquietar a algunos de sus oyentes les administró el bálsamo —muy en su estilo— de asegurar que "esta somera exposición puede documentarse rigurosamente".[67] Cierto, la pusilanimidad de una reserva de última hora orilló al doctor Garibay a cuidarse en identificar de modo expreso al padre González como el autor del relato de las apariciones de cuya historia, sin embargo, dio muestra de poseer la llave de su más íntima recámara, y fue así que pese a la osadía de asegurar su posibilidad de exhibir rigurosa prueba de cuanto había contado, concluyó, que de ello se desprende que la "Relación primitiva" de las apariciones "procede de un personaje que intervino en los hechos y es de autenticidad innegable".[68] Inútil precaución porque de ninguna manera ha impedido inferir a los historiadores deslumbrados por la fábula del doctor Garibay que en la mente de éste ese innominado personaje no era ni podía ser otro que el padre Juan González.

A lo largo de nuestra exposición le hemos notado a la tesis no pocas inexactitudes de hecho y de *non sequitur* de sus inferencias pero no hace falta insistir en ello para justificar el epíteto que acabamos de aplicar a la historia que, tan en desprestigio de su autor, nos ha querido endosar el doctor Garibay. No estará de sobra, sin embargo, contrastar algunas fechas que ponen al descubierto la monstruosidad cronológica del episodio central del cuento, el de aquella supuesta fraternal amistad de varios años de los dos supuestos canónigos, supuestamente cimentada en el supuesto mutuo amor que les inspiraban "las cosas del México antiguo", amistad tan conmovedoramente sellada con el supuestamente indubitable legado de la supuesta auténtica y original relación de las supuestas apariciones.

Pues bien, cuando el padre González tomó posesión del canonicato, febrero de 1544, Tovar, nacido en 1541, tendría tres años de edad.[69] Cuando el padre González renunció a esa prebenda en 1560, el crucial momento en que se supone haberle legado a Tovar la relación guadalupana, a éste todavía le faltaban diez años para su ordenación sacerdotal.[70] Por último, cuando el padre Tovar ingresó en 1572 al cabildo, no de canónigo sino de racionero, el padre González tenía doce años de haber abandonado esa corporación y ocho de vida anacoreta en la ermita de la Visitación.[71] Nada mejor que el cuadro que presentan esas fechas para hacernos ver cuál será el rigor de

67 *Ibid.*, p. 191.
68 *Ibid.*, p. 191.
69 *Vid. supra*, este Apéndice, II, *Efemérides*, núm. 12 y 16.
70 *Ibid.*, núm. 42 y 53.
71 *Ibid.*, núm. 45 y 56.

esas pruebas que el doctor Garibay aseguró poder aducir en apoyo de su cuento, y bien hizo en no sacárselas de la manga de su sotana.

Tal la contribución de don Ángel María Garibay K., al esclarecimiento de la historia del guadalupanismo mexicano, y si de sus luces se esperó el remedio al desconcierto provocado por las dos novedosas invenciones que tan largamente hemos comentado, sólo puede decirse que la sumió en el caos al autorizar con el prestigio de su nombre tan perniciosa fábula, perniciosa porque ya ocupa el sitial de la verdad en textos de muchos historiadores contemporáneos[72] quienes, para usar la velada censura de Garibay al padre Cuevas, sólo han sabido fiarse de la palabra ajena sin pedir exhibición de credenciales. Pero digamos en descargo de esos ingenuos que al hacer suyo tan extravagante cuento, unos por entero, otros con alguna reserva, debieron ceder a la humana debilidad que tanto asombró a fray Bartolomé de Las Casas al advertir la ceguera de Cristóbal Colón en no dar crédito a las enseñanzas de la experiencia, si enemigas de sus deseos.

"Cosa maravillosa es, escribió fray Bartolomé, cómo lo que el hombre mucho desea y asienta una vez con firmeza en su imaginación, todo lo que oye y ve, ser en su favor a cada paso se le antoja". Pero preguntamos ¿no es acaso esa la clave para comprender en proporción considerable la razón de ser de la inmensa bibliografía apologética de las apariciones?[73]

VI

EL MITO MITIFICADO

(El padre Baltasar González, S. J.)

Hemos cumplido, nos parece, el ofrecimiento de mostrar cómo se fabricó el testimonio de una relación original de las apariciones

[72] Citaremos algunos autores que aceptan, *in totum* o con alguna reserva, el cuento chino, llamémoslo así, del doctor Garibay. Para la identificación bibliográfica detallada, remitimos a la bibliografía de este libro. Mario Rojas Sánchez, *Inin huei tlamahuizoltzin*, s./f. Luis Medina Ascencio, "Las apariciones como un hecho histórico", 1977. J. Jesús Jiménez, "El testimonio guadalupano del padre González", 1977. Manuel Robledo Gutiérrez, "Prólogo" a Valeriano. *Nican mopohua*, 1978, Ramón Sánchez Flores, "Localización de la casa de fray Juan de Zumárraga...", 1978. Anónimo, "Juan González, Adán de la narración de los orígenes guadalupanos", 1980. Luis Medina Ascensio, *Documentario guadalupano*, 1980. Lauro López Beltrán, *Obras guadalupanas*, t. II, p. 99-103, "El intérprete de las apariciones", 1981. Luis Medina Ascensio, "Fuentes esenciales de la historia guadalupana", 1981. Ernesto de la Torre y Villar, "La Virgen de Guadalupe en el desarrollo espiritual e intelectual de México", 1981. Ernesto de la Torre y Villar y Ramiro Navarro, *Testimonios históricos guadalupanos*, "Preliminar", p. 10; "La 'Relación primitiva de las apariciones' (1541-1545)", p. 24-25, 1982.

[73] Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, I, 44.

que habría escrito un testigo de vista, y cómo se pretendió identificar ese tan anhelado relato con el del manuscrito guadalupano que posee la Biblioteca Nacional de México. Nuestro análisis reveló la insubstancialidad de esos deseos, pero —bueno será advertirlo— es conclusión válida aun para quienes comulguen en la realidad histórica de las apariciones.

Para concluir este apéndice vamos a considerar, por nuestra parte, el enigma de ese manuscrito con la esperanza de poder alcanzar una conjetura plausible acerca de su origen, su razón de ser, su fecha y su autor. Pero antes de tentar fortuna en esa aventura, será necesario descartar los residuos, llamémosles así, de la tesis examinada en los apartados precedentes, es decir, sus supuestos, porque no faltará quien les conceda vigencia aunque reconozca la invalidez del edificio que en un extraño mano a mano levantaron sobre ellos los padres don Mariano Cuevas, S.J. y el doctor don Ángel María Garibay K.

El primer supuesto consiste en que, independientemente de la atribución del relato al padre Juan González, se le tenga como procedente de una narración más antigua, contemporánea o cercana a 1531.

Esa conjetura se originó en la imaginación del padre Cuevas, y oportunamente vimos la ineficacia de las razones que al efecto adujo.[74] El doctor Garibay hizo suya esa conjetura al aceptar que el manuscrito de la Biblioteca Nacional era copia de uno más antiguo, pero no le reconoció al jesuita la ocurrencia ni aportó de su cosecha nada para justificarse.

Por nuestra parte podemos hacer valer en contra un indicio procedente del texto mismo del relato.[75] En efecto, sistemáticamente se alude en él a fray Juan de Zumárraga como el "arzobispo", así literalmente en el texto náhuatl,[76] de donde no sólo se infiere que el autor no fue contemporáneo a los sucesos que relata, sino que debió escribirlo en fecha posterior cuando era ya habitual pensar en el metropolitano de México como arzobispo.

El segundo supuesto consiste en pretender que el relato que vamos considerando es anterior al de Valeriano, pero en todo caso independiente de él en el origen de su información.

El padre Cuevas ofreció como prueba ciertas variantes entre am-

[74] *Vid. supra,* este Apéndice, v.

[75] Citamos por la traducción castellana del texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional: Mario Rojas Sánchez, *Inin huei tlamahuizoltzin. Esta es la gran maravilla.* Texto bilingüe, en Centro de Estudios Guadalupanos, A. C., *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano,* México, Jus, 1979, p. 139-144. Nuestras referencias son a los párrafos numerados de ese texto.

[76] Rojas Sánchez, *Inin... op. cit.,* párrafos 9, 13, 17, 32, 33. Pequeña trampa en el párrafo 30 donde el padre Rojas tradujo *Teopixcatlatoani* por "el Obispo".

bos textos que, como oportunamente notamos, no autorizaban como necesaria la inferencia del jesuita.[77]

Como en el caso anterior, también se puede aducir en contra el texto mismo del relato. En efecto, cuando Valeriano cuenta el episodio del estampamiento de la imagen en la tilma de Juan Diego, aclara que se dibujó *"de la manera que está y se guarda hoy en su templo del Tepeyac"*.[78] En el pasaje correspondiente del texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional se lee que la imagen *"se pintó [en la tilma] como retrato, donde ahora está puesta como lustre de todo el universo"*, obvia alusión al templo donde se hallaba la milagrosa pintura.[79]

Ahora bien, lo que importa advertir es que en el caso de Valeriano la aclaración de ser la imagen aparecida la misma que *"estaba y se guardaba hoy"* en su templo no es asunto que pertenezca al relato de los prodigios, sino una observación personal del autor acerca de una circunstancia posterior o sea al lugar donde se había depositado y se hallaba la imagen en la fecha en que escribía. Pero resulta que el autor del texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional hace igual observación, también referida a la fecha en que él por su parte escribía. Esta coincidencia revela sin lugar a duda que uno de los textos depende del otro, y la cuestión es determinar cuál de ellos es el prioritario. Pues bien, si recordamos que la observación en el texto de Valeriano tuvo la finalidad de identificar materialmente la imagen de la Virgen cuya aparición se relata en ese texto, con la imagen que había sido colocada en la ermita del Tepeyac en 1555 para arbitrarle a ésta un origen sobrenatural,[80] advertimos que esa observación no es gratuita sino necesaria para el logro de aquella suprema finalidad. En el relato del manuscrito de la Biblioteca Nacional no existe esa necesidad y la coincidencia sólo es explicable como mero eco o reflejo del correspondiente pasaje del texto de Valeriano, y así vemos que es inadmisible suponer no sólo que aquel relato es anterior al de Valeriano, sino que es independiente de él.

Descartados esos dos supuestos quedamos en franquía para en-

[77] *Vid. supra,* este Apéndice, v. Una de esas variantes consiste en que en el texto del manuscrito de la Biblioteca Nacional no aparece el nombre Guadalupe. Más adelante damos razón de esa circunstancia, pero no estará de más advertir que es poderoso argumento adicional para excluir al padre Juan González como el autor de ese texto, como también el que se aluda a Zumárraga como "el arzobispo" para un tiempo en que sólo era obispo.

[78] *Vid. supra,* Primera parte, capítulo tercero, I, texto 4.

[79] Rojas Sánchez, *Inin...*, *op. cit.*, párrafo 35. Que así se aluda al templo donde estaba la imagen es afirmación de la que no puede dudarse, puesto que a renglón seguida, párrafo 36, se aclara que se ha referido al lugar "donde vienen a conocerla los [devotos] que le suplica".

[80] *Vid. supra,* Primera parte, capítulo tercero, II, 2.

frentarnos al enigma de la relación guadalupana del manuscrito de la Biblioteca Nacional, y como un primer avance vamos a enunciar dos obvias premisas y una hipótesis que será la pista de nuestra exploración.

Primero. Como el manuscrito es de letra del siglo XVII[81] y nada obliga a suponerle un original más antiguo, consideramos que el relato de las apariciones contenido en él es de ese siglo.

Segundo. Como el manuscrito es de procedencia jesuítica y nada obliga a suponer un autor ajeno a ese instituto, consideramos que el relato fue escrito por un miembro de la Compañía de Jesús.[82]

Tercero. Conjeturamos que el autor de ese relato es el criollo jesuita Baltasar González (1604-1679), ferviente guadalupano y de quien se sabe haber escrito en náhuatl una historia de las apariciones.[83]

La suma de todas esas circunstancias hacen muy plausible la conjetura; veamos en qué proporción podemos concederle grado de certidumbre.

Empecemos por formarnos una idea de la obra. Se trata de una brevísima narración de las apariciones, escrita en náhuatl, que sigue la secuencia de los episodios relatados por Valeriano en el *Nican mopohua.* Desde ese punto de vista no añade nada, pero su novedad estriba en las muy singulares características que conviene enunciar por separado para subrayar su importancia.

1) Valeriano ubica histórica y cronológicamente el "gran acontecimiento"; ocurrió, dice, "diez años después de conquistada la ciudad de México... cuando por todas partes había paz en los pueblos" y cuando empezó a brotar la fe, "el conocimiento de Áquel por quien se vive: el verdadero Dios", y en seguida aclara que en "aquella sazón [era] el año de 1531, a los pocos días del mes de diciembre".[84]

En el relato del manuscrito de la Biblioteca Nacional se suprimen todas esas noticias, y la narración propiamente dicha empieza contando que "un pobre hombre del pueblo, un macehual", que era un labriego, "andaba por allí caminando en la Cumbre" del Tepeyac y fue cuando "vio a la Amada Madre de Dios".

2) El relato de la Biblioteca Nacional es muy parco, porque en lugar de las cuatro ocasiones en que, según Valeriano, se manifestó la Virgen a Juan Diego, solamente son dos, y es particular-

81 El propio padre Garibay tuvo que rendirse a la evidencia de esa circunstancia, *vid. supra,* nota 55.

82 Recuérdese que el manuscrito en cuestión se halla en el volumen mal llamado *Santoral en mexicano* que perteneció a los jesuitas.

83 Para una buena reseña de los datos biográficos y bibliográficos del padre Baltasar González, *vid.* Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* México, Jus, 1967, t. VII, p. 298-328.

84 *Vid. supra,* Primera parte, capítulo tercero, I, texto 3.

mente notable la omisión completa del episodio de la aparición a Juan Bernardino donde la Virgen expresó su voluntad de que su imagen se llamara Guadalupe. El relato concluye, pues, con el milagroso estampamiento de la imagen en presencia del prelado.

3) Se omiten los prolijos detalles de la narración de Valeriano, hasta en las apariciones de que da cuenta el relato de la Biblioteca Nacional. En éste su autor va directamente al asunto que le interesa o sea a poner en relieve el origen sobrenatural de la imagen.

4) Es sumamente llamativo que se omitan los nombres del prelado (a quien, ya lo vimos, se designa como "el arzobispo") y del neófito a quien se alude como "el pobre macehual" y en ocasiones como "el pobre hombrecillo". Aunque se omite la aparición a Juan Bernardino podría suponerse que en algún momento se designaría a la Virgen o a su imagen con el nombre Guadalupe lo que, sin embargo, nunca sucede. Se alude a ella como "la siempre Virgen Santa María", "la amada Madre de Dios", "la Señora del Cielo", "la Señora Reina", "la Celestial Señora" y "la Niña Reina".

Ya intentaremos descubrir el sentido de todas esas omisiones y de tan singulares características, independientemente del propósito de reducir la extensión del relato, porque antes vamos a dar cuenta del texto que principalmente nos indujo a atribuir —como conjetura, se entiende— al padre jesuita Baltasar González la paternidad literaria del relato que vamos considerando.

Se trata del parecer que dio ese sacerdote en apoyo de la petición de licencia del bachiller Luis Lasso de la Vega para dar a la estampa su célebre libro que divulgó por primera vez en letra de molde la historia de las apariciones escrita por Valeriano. He aquí en lo conducente lo que dice el padre González:

> *he visto la milagrosa aparición de la imagen de la Virgen Santísima Madre de Dios y Señora nuestra* (que se venera en *su ermita y santuario de Guadalupe*) que en propio y elegante idioma mexicano pretende dar a la imprenta el bachiller Luis Lasso de la Vega, capellán y vicario de dicho santuario. Hallo está ajustada a lo que por tradición y anales se sabe del hecho;[85] *y porque será muy útil y provechosa para avivar la devoción de los tibios y engendrarla de nuevo en los que ignorantes viven del misterioso origen deste celestial retrato de la Reina del Cielo,* y porque no hallo cosa que se oponga a la verdad y misterios de nuestra fa, merece el encendido y afectuoso celo al mayor culto y veneración del santuario que es a su cargo del autor, se le dé la licencia que pide; así lo siento, y lo firmé de mi nombre en este Seminario de Naturales del

[85] Mucho enfásis se ha puesto en este pasaje por los historiadores aparicionistas para probar que había anales y tradición relativos al hecho guadalupano. No se niega, pero la cuestión es la fecha de esos anales (que lamentablemente no especifica el padre González) y la circunstancia de que esa "tradición" es a partir de la obra de Valeriano.

señor San Gregorio, en 9 de enero de 1649 años. Baltasar González.[86]

De este parecer debemos notar las siguientes singularidades:

1. El padre González se refiere al libro de Lasso, no como la historia de las apariciones, sino como relato "de la milagrosa aparición de la imagen" de la Virgen. Ese suceso, no sus igualmente portentosos antecedentes, es lo que se destaca como el asunto del libro de Lasso, lo que lo caracteriza y define, relegando a un segundo plano de interés el desarrollo, secuencia y pormenores de las apariciones de la Virgen a Juan Diego. Pero ¿no, acaso, es eso lo que también caracteriza y define el relato del manuscrito de la Biblioteca Nacional?

2. En ningún momento designa el padre González a la Virgen o a su imagen con el nombre Guadalupe, porque la única vez que lo menciona ocurre parentéticamente aplicado a la ermita y santuario. Igual reticencia se observa en la narración contenida en aquel manuscrito, y las designaciones de "Virgen Santísima Madre de Dios" y de "Reina del Cielo" empleadas por el padre González son de igual índole a las empleadas por el autor de aquella narración.

3. Capital importancia tiene para nuestros propósitos la circunstancia de que el padre González discierna, en el "parecer", como lo valioso de la publicación del libro su utilidad y provecho para engendrar la devoción a la imagen de quienes vivían ignorantes de su "misterioso origen". Ciertamente, esa finalidad animó al bachiller Lasso de la Vega, y así lo expresó en las consideraciones finales que añadió a la obra, y es obvio, por otra parte, que si dio el texto de Valeriano en su original en lengua mexicana es porque estaba, principal ya que no exclusivamente, dirigido para aviso y conocimiento de los indios. Pero es clarísimo y seguramente lo percibió el jesuita, que con el libro de Lasso difícilmente se cumpliría aquel propósito, tanto por la escasez de ejemplares como por lo extenso de la narración y lo prolijo en detalles que distraían de lo esencial del mensaje. Se requería, debió pensar ese experimentado maestro de indios que fue el padre Baltasar González, una abreviada y simplificada versión del *Nican mopohua* que fuera al grano de lo que se deseaba comunicar y revelar, a saber, el origen sobrenatural de la imagen venerada en la ermita del Tepeyac. Pero es más, que ese texto resultara atractivo y sobretodo convincente para los indios, es decir, espectacular y maravilloso y concebido un tanto a la manera de sus antiguos mitos: sucesos sin fecha; sin ubicación en el acontecer de la realidad histórica; sin individualización de los protagonistas, sólo presentados en el anonimato de su condición social,

[86] El texto de este parecer es la primera pieza de los preliminares en Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuizoltica*... México, Juan Ruiz, 1649. Los subrayados en la transcripción son nuestros.

cargo o dignidad y por último, sin identificar, en el caso concreto, a la deidad como un numen de los españoles y por eso, sin mención del nombre Guadalupe.

Y ahora quede al lector decidir si esos rasgos no son, puntualmente, los mismos con los que caracterizamos el relato guadalupano del manuscrito de la Biblioteca Nacional, y si, con apoyo en lo expresado por el padre Baltasar González en el parecer que hemos aducido, no resulta enormemente plausible atribuirle la paternidad literaria de aquella narración, de la cual, por inferencia de esa plausibilidad, puede suponerse que la escribió ese sacerdote en fecha muy próxima posterior a la del libro del bachiller Luis Lasso de la Vega, donde quizá conoció por primera vez el padre González la versión literal del *Nican mopohua*.[87]

Bien considerado, lo hipotético de esas conjeturas sólo abarca lo relativo a la intervención del padre Baltasar González o sea al enigma, en definitiva secundario, acerca de quién fue el autor del relato del manuscrito de la Biblioteca Nacional, porque quien quiera que haya sido, lo cierto y lo extraordinario de ese texto es que pese a las apariencias no se trata de un resumen de la obra de Valeriano, sino de un relato que priva a esa obra de sus pretensiones a la verdad histórica para así poder convertir lo esencial de su contenido narrativo en un texto con pretensiones a la verdad mítica cuyo mensaje atesoran sus comulgantes como una realidad trascendental invulnerable al asedio de la "insolente crítica de la razón". Valeriano fraguó un mito que disfrazó de historia; el padre Baltasar González o quien haya sido, lo deshistoriza —valga el neologismo— y en el pequeño relato de la Biblioteca Nacional lo rescata de la simulación en que lo encerró su inventor, para que, exhibiendo la índole mítica de su verdadera naturaleza, la devoción a la imagen del Tepeyac pudiera encender una luz en la oscuridad en que la conquista sumió el alma de los vencidos.[88]

[87] El texto del relato que le atribuimos al padre Baltasar González obviamente no puede calificarse de "sermón" como pensó el padre Cuevas, aunque nada impide suponer que se hubiera incluido en una composición de esa índole. Es más bien una "plática" y no es improbable que el padre González (bajo el supuesto de ser el autor) la hubiere leído y comentado en el Seminario de Naturales de San Gregorio del que fue insigne maestro.

[88] Aprovechamos esta oportunidad para presentar el siguiente esquema de uno de los desarrollos del proceso histórico del guadalupanismo mexicano. Siglo XVI: al arzobispo Montúfar se le debe el nucleo histórico de la devoción a la imagen; a Valeriano, la fragua del mito-historia acerca del origen sobrenatural de esa imagen. Siglo XVII: Lasso de la Vega lo recoje como historia sin mito; Baltasar González, como un mito sin referencia a un marco temporal histórico. En Lasso está el meollo de la devoción guadalupana criolla; en González, el de la devoción indígena. En el siglo XVIII surge la crisis de un ataque de inspiración racionalista ilustrada; en el siglo XIX la prolongación de esa ofensiva bajo el signo de una historiografía positivista.

APÉNDICE TERCERO

EL SERMÓN GUADALUPANO DEL ARZOBISPO MONTÚFAR SUPUESTO TESTIMONIO HISTÓRICO DEL ORIGEN SOBRENATURAL DE LA IMAGEN DEL TEPEYAC

(Garibay K., Ángel María, "La maternidad espiritual de María en el mensaje guadalupano", discurso pronunciado el 10 de octubre de 1960 en el Congreso Marialógico celebrado ese año en la ciudad de México, y publicado en el volumen *La maternidad espiritual de María,* México, Jus, 1961, p. 187-202).

En ese "Discurso" del doctor Garibay (ya analizado en lo pertinente por nosotros en los apéndices precedentese) el autor sostuvo la tesis en el sentido de que el célebre sermón predicado por el segundo arzobispo de México, don fray Alonso de Montúfar (6 de septiembre de 1556), tenemos un testimonio del origen sobrenatural de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac. En oposición radical a la idea que nos hemos formado acerca del sentido y alcance de la intervención de ese prelado en el proceso histórico guadalupano, no podemos menos de ocuparnos en esa tesis con el intento de mostrar que es enteramente inaceptable. A esa tarea dedicamos el presente apéndice.

I

EXPOSICIÓN DE LA TESIS

1. Admite el padre Garibay que no se conoce ningún informe oficial de la mitra contemporáneo al suceso de las apariciones del Tepeyac. Si hubo, dice, se ha perdido, pero lo más probable es que no lo hubo. Explica el padre Garibay que aquella "no era la época informativa" de ese tipo de sucesos. Sólo se exigió después del Concilio de Trento (p. 188).

2. Asentada tan obviamente insatisfactoria explicación del silencio oficial de la mitra, el padre Garibay admite que las "Informaciones de 1666" carecen de la fuerza "de prueba oficial que se pretende". Prescindirá, pues, de ese testimonio (p. 188).

3. Pero existe, dice, un testimonio, el "más valioso" que se tiene proveniente del "magisterio eclesiástico". Se trata de "*la afirmación indirecta* de algo extraordinario en labios del segundo arzobispo de México" (p. 188).

4. En efecto, "en el año de 1556, fray Alonso de Montúfar... acude al Tepeyac y celebra en su iglesia una misa", y allí predica un sermón acerca de la devoción y culto a la santa imagen, la de Guadalupe (p. 188).

5. No nos ha llegado el texto de ese sermón, "pero nos basta", dice, el tema que propuso el prelado, "para hacer una inferencia que tiene valor de testimonio indirecto de que en la imagen y DEVOCIÓN NO VEÍA EL PRELADO UNA IMAGEN COMO LAS OTRAS NI UNA DEVOCIÓN COMÚN" (p. 188-189).

6. Aclara cuál fue ese tema:

A) La fiesta que celebraba Montúfar en la iglesia del Tepeyac era, dice el padre Garibay, "EL DÍA DE LA NATIVIDAD DE MARÍA" (p. 189.

B) Recuerda que el texto evangélico correspondiente a esa fiesta se halla en San Mateo, capítulo I.

C) Pero el arzobispo Montúfar "ROMPIÓ EN ESA OCASIÓN LA TRADICIÓN Y TOMÓ EL TEXTO DE SAN LUCAS, X, 23: *Beati oculi qui vident quae vos videtis* (p. 189).

D) Tal, pues, el tema propuesto por el prelado, y ese texto y

el contexto en que se halla "nos dan UNA CLAVE PARA SONDEAR LA MENTE DEL PRELADO" (p. 189).

7. Veamos en qué sentido esas palabras de San Lucas son clave para penetrar en el pensamiento de Montúfar.

A) En ese texto, dice el padre Garibay, "el Salvador felicita a los apóstoles porque están viendo ALGO TOTALMENTE NUEVO; un hecho nuevo y extraordinario no confudible con otros hechos", a saber, LA PRESENCIA MISMA DEL HIJO DE DIOS HECHO CARNE" (p. 189).

B) Ahora bien, infiere Garibay, que "si el arzobispo Montúfar, buen teólogo y rígido tomista, SE DA LA LICENCIA DE APLICAR EN ESA OCASIÓN A MARÍA Y A SU IMAGEN ESTAS PALABRAS, ES QUE VE EN ELLA (en la imagen) «ALGO QUE NO HAY EN OTRAS IMÁGENES»" (p. 189).

8. El padre Garibay se cuida en no especificar qué es ese ALGO que el prelado advierte en la imagen de Guadalupe QUE NO HAY EN OTRAS IMÁGENES, y nos dice, en cambio, que al haber aplicado a María en esa ocasión las palabras de San Lucas ("Dichosos los ojos que ven lo que vosotros véis") el arzobispo AFIRMA EN FORMA IMPLÍCITA, un hecho NO COMÚN Y UNA DEVOCIÓN NO ORDINARIA en cuanto a su objeto", es decir, en cuanto a la imagen (p. 189).

9. Garibay aclara en seguida que el arzobispo "NO DICE MÁS, NI PODÍA DECIRLO" y explica que "en la predicación general (es decir en un sermón) ya era "MUCHO HABER HECHO, PARA SUS TIEMPOS, AFIRMACIÓN COMO ÉSA" (p. 189).

10. Y como ese condicionamiento cronológico resulta, sin duda, muy enigmático, el padre Garibay se sintió en la necesidad de añadir que el arzobispo Montúfar "CREÍA, A LOS VEINTICINCO AÑOS DEL HECHO [el de las apariciones] HALLAR «ALGO» CIERTAMENTE EXTRAORDINARIO", en la imagen guadalupana, se entiende (p. 189).

11. Pero preguntamos ¿qué era ese ALGO EXTRAORDINARIO que, transcurridos veinticinco años desde la aparición, creía hallar el arzobispo Montúfar en la imagen? Contesta el padre Garibay que "si tratamos de ver en los testimonios históricos qué es lo que en esos tiempos se pensaba, podemos rastrear QUÉ ERA LO QUE EL PRELADO CREÍA" (p. 189).

12. Así termina el apartado 2 del "Discurso" del padre Garibay dedicado a exponer en qué sentido preciso el sermón del señor Montúfar es testimonio acerca del prodigio guadalupano. En los dos siguientes apartados, Garibay examina los testimonios históricos que, a su parecer, prueban la historicidad de la tradición guadalupana y por tanto el origen sobrenatural de la imagen. Suponemos que así indica Garibay "lo que en esos tiempos se pensaba" y "lo que el prelado creía" y que es así, entonces, por qué el sermón guadalupano del señor Montúfar resulta ser testimonio de la verdad histórica del prodigio del Tepeyac.

II

COMENTARIOS ACLARATORIOS

Quien hubiere leído con atención la tesis que acabamos de exponer en fiel seguimiento del texto de su autor, no podrá menos de haber advertido que la laberíntica ambigüedad en que está expresada obviamente revela la intención de encubrir la reticencia en proceder con la claridad y distinción que sería de desearse y que, habida cuenta del prestigio de la autor, era de esperarse.

Es así, entonces, que antes de estudiar a fondo la tesis; descubrir su razón de ser, y ponderar su pretensión a la verdad, debemos esforzarnos en poner en claro el proceso de su ideación y argumentación. A esa tarea previa se encaminan los comentarios que ofrecemos en seguida a la consideración del paciente lector.

1. El padre Garibay pone énfasis particular en que el arzobispo Montúfar se tomó "la licencia" de sustituir el texto de San Mateo correspondiente a la festividad del Natalicio de la Virgen, por el texto de San Lucas que dice: "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros véis" (*Vid. supra,* I, 4-6). Oportunamente veremos que el prelado no incurrió en esa transgresión litúrgica.

2. El sentido de ese texto, explica el padre Garibay, es que el Salvador felicita a los apóstoles porque están viendo algo nuevo y extraordinario o sea "la presencia misma del Hijo de Dios hecho carne" *(Vid. supra,* I, 7, *A).* Pero partiendo de esa premisa, el padre Garibay incurre en un sospechoso *non sequitur.* En efecto, infiere que si el arzobispo aplicó aquel texto a la imagen del Tepeyac es porque veía en ella "algo que no hay en otras imágenes" (*vid. supra,* I, 7, *B*) cuando, para ser congruente, debió inferir que si el prelado citó aquellas palabras de San Lucas había sido para felicitar a sus oyentes por estar viendo algo nuevo y extraordinario, concretamente, LA PRESENCIA MISMA DE MARÍA HECHA IMAGEN.

3. Resulta obvio que el padre Garibay no se atrevió a atribuirle expresamente al prelado que su propósito en haber invocado el texto de San Lucas como tema de su sermón era afirmar que lo percibido por él en la imagen era la presencia misma de la Virgen, es decir, su origen sobrenatural. Pero como, por otra parte, no otro —según la tesis— tendría que ser el propósito del prelado, el padre Garibay no podrá menos de mantenerse en la ambigüedad de que lo percibido por el prelado en la imagen era ese misterioso "algo que no hay en otras imágenes".

4. Hemos de preguntar, entonces, cómo explicita el padre Garibay el propósito del arzobispo en haber propuesto para su sermón el tema enunciado en el texto de San Lucas que, según se nos ha dicho, aplicó el prelado a la imagen guadalupana rompiendo la tra-

dición litúrgica al no citar el texto de San Mateo correspondiente a la festividad del Natalicio de la Virgen.

5. A esa pregunta contesta el padre Garibay que la intención del prelado al invocar el texto de San Lucas fue "afirmar en forma implícita" no, como tendría que haber dicho, la presencia misma de la Virgen en la imagen, sino afirmar, dice, *"un hecho no común y una devoción no ordinaria* en cuanto a su objeto" *(Vid. supra,* I, 8). Se insiste en no decir lo que tenía que decirse, y el único aporte en esa nueva frase consiste en explicar que el arzobispo expresó en efecto su propósito, pero *en forma implícita,* nuevo giro de aquella reticencia.

6. Sea, pero ¿por qué se contrajo el arzobispo a expresar sólo en forma implícita el propósito que tuvo al invocar el texto de San Lucas? ¿Por qué no en forma clara y explícita? La respuesta a esa pregunta revelaría el motivo de la reticencia del padre Garibay, y esperemos no sin expectación cómo la contesta.

7. Pero grande es nuestra decepción porque en realidad no la contesta. Simple y sencillamente se nos informa que el prelado "NO DICE MÁS". Claro, porque si el señor Montúfar hubiere dicho más, sólo podría haber dicho lo que el padre Garibay tan obviamente no quiere que diga. Pero a qué se debe la reticencia, ya no del padre Garibay sino ahora del arzobispo. ¿Por qué, en otras palabras, no dijo más? Porque, contesta Garibay, no "PODÍA DECIRLO" (*Vid. supra,* I, 9).

8. Si no cejamos en nuestro empeño en que se nos aclaren las cosas preguntemos ¿cuál el motivo que explique por qué el arzobispo estaba impedido de decir más o si se prefiere, por qué no podía afirmar explícitamente en su sermón lo que quiso decir al invocar el texto de San Lucas, o sea que en la imagen percibía la presencia misma de la Virgen? Ahora bien, en el trance de tener que satisfacer tan justificada curiosidad, el padre Garibay se muestra particularmente sibilino. Contesta que el arzobispo no solamente no podía decir más, sino que en un sermón ya era MUCHO HABER HECHO, "PARA SUS TIEMPOS", AFIRMACIÓN COMO ÉSA (*Vid. supra,* I, 9). En otros términos, que para los tiempos que corrían (principio de la segunda mitad del siglo XVI) ya era excesivo que el arzobispo se hubiere atrevido a afirmar en *forma implícita* que en la imagen de Guadalupe y en la devoción que había inspirado se discernía "UN HECHO NO COMÚN Y UNA DEVOCIÓN NO ORDINARIA". Es decir, para no perderle el hilo a nuestro comentario, que fue atrevimiento del arzobispo haber osado insinuar en forma implícita en un sermón predicado en la época en que se predicó, que en la imagen de Guadalupe y en la devoción que inspiraba percibía la presencia misma de la Virgen.

9. El enigmático y sorpresivo condicionamiento cronológico que

ahora se introduce y al cual se debe que la cauta afirmación del prelado haya sido excesiva o temeraria, obviamente requería alguna aclaración y es por eso, sin duda, que el padre Garibay se sintió en la necesidad de añadir a continuación lo siguiente: "Creía [Montúfar] *a los veinticinco años* del hecho [las apariciones de 1531] hallar algo ciertamente extraordinario" (*Vid. supra,* I, 10). Es más sombra que luz la que arroja tan decepcionante supuesta aclaración, pero nos parece que el pensamiento que encierra puede expresarse así: que a los veinticinco años después de las apariciones fue atrevimiento del arzobispo Montúfar insinuar en una afirmación implícita pronunciada en un sermón que en la imagen de Guadalupe y en la devoción que inspiraba él hallaba "algo ciertamente extraordinario" que, claro está, no podía ser sino la presencia misma de la Virgen.

10. Ahora bien, se entiende que si no hubieren transcurrido esos veinticinco años después de ocurrido el prodigio guadalupano, no habría ningún atrevimiento en afirmar clara y expresamente en un sermón que en la imagen y en la devoción que inspiraba se discernía "algo ciertamente extraordinario" es decir, la presencia misma de la Virgen. Claro, puesto que el prodigio sería reciente. Esta al parecer tan innocua idea tiene, sin embargo, una decisiva consecuencia para la tesis que vamos analizando.

11. En efecto, de ella resulta indudable la suposición del padre Garibay de que *ya en 1556 se había borrado el recuerdo de aquel prodigio* y que, por eso, el señor Montúfar no se sintió en libertad de afirmar expresamente el origen sobrenatural de la imagen, habiéndose atrevido, sin embargo, a insinuar ese hecho al aplicarle en su sermón a dicha imagen el texto de San Lucas.

12. ¿Creía, entonces, el arzobispo Montúfar en la realidad histórica del origen sobrenatural de la imagen? Según la tesis del padre Garibay resulta indudable que el prelado abrigaba esa creencia, y así lo documenta la parte final del resumen que hicimos de esa tesis (*Vid. supra,* I, 11 y 12).

13. No nos llamemos a sorpresa porque evidentemente en eso tenía que acabar la laberíntica argumentación que, no sin esfuerzo y reiteraciones, creemos haber desentrañado. Y si decimos que en eso tenía que acabar es porque, recuérdese, el padre Garibay anunció desde el principio que "el testimonio más valioso" que se tenía por parte del "magisterio eclesiástico", acerca de las apariciones del Tepeyac, era el sermón predicado en la iglesia de ese lugar por el arzobispo Montúfar en celebración de la fiesta del Natalicio de la Virgen, 8 de septiembre de ese año *(Vid. supra,* I, 1-6, *A).* ¿Podemos acceder a tan optimista conclusión? Eso es lo que vamos a dilucidar en el siguiente apartado.

III

CRÍTICA DE LA TESIS

Nos proponemos mostrar que la tesis que ha venido ocupando nuestra atención es insostenible, primero, por contraria a los testimonios documentales pertinentes; segundo, por la falacia lógica que implica su conclusión.

La objeción empírica

1. El único testimonio que tenemos acerca del sermón predicado por el señor Montúfar, aducido por el padre Garibay como fundamento empírico de su tesis, es el de las diligencias de la *Información de 1556,* y es sospechoso que el reverendo padre no lo haya citado expresamente ni en ninguna ocasión hubiere remitido a su texto.

2. Afirma el padre Garibay que el arzobispo Montúfar predicó aquel sermón en la iglesia del Tepeyac el día de la festividad del Natalicio de la Virgen. Lo cierto es que lo predicó en la ciudad de México en la catedral, no el día 8 de septiembre, sino dos días antes (Chauvet, *El culto guadalupano,* p. 31; *Información de 1556, passim* y en especial el testimonio de Juan de Salazar, p. 228).

3. El error en la fecha es grave, porque así resulta ser falsa la afirmación del padre Garibay en el sentido de que el arzobispo "rompió la tradición" al proponer como tema de su sermón, no el de San Mateo correspondiente a aquella festividad, sino el de San Lucas, *Beati oculi qui vident quae vos videtis,* "Dichosos los ojos que ven lo que vosotros véis." Y es grave el error, en efecto, porque en esa supuesta osadía del arzobispo el padre Garibay finca, ni más ni menos la "clave, dice, para sondear la mente del prelado", es decir, finca uno de los principales apoyos empíricos de su tesis *(vid. supra,* I, 6, *C, D*; 7, *B).* No hubo, pues, tal rompimiento de tradición, ni puede dársele a la aplicación del texto de San Lucas la extraordinaria importancia que pretende concederle el padre Garibay.

4. Es cierto que el arzobispo Montúfar propuso como tema de su sermón aquel texto de San Lucas, pero no para los fines que con tantas dificultades quiere atribuirle el padre Garibay. Invocó aquellas palabras del evangelista para felicitarse y felicitar a sus oyentes por estar viendo la espectacular devoción que había inspirado en los vecinos españoles de la ciudad de México la imagen del Tepeyac.

El entusiasmo guadalupano que mostró el señor Montúfar en su sermón refleja el éxito de su deseo de exaltar en la Nueva España el culto mariano, elemento esencial de su estrategia en el fortale-

cimiento de la ideología contrarreformista, cuyo agente era. Y si bien en el sermón el arzobispo intentó afirmar la potencia taumatúrgica de la imagen (eficazmente negada por el provincial fray Francisco de Bustamante) no hay el menor indicio de que pretendiera afirmar su origen sobrenatural ni siquiera implícitamente como quiere el padre Garibay, según veremos en seguida.

5. De acuerdo con la tesis que vamos analizando, la afirmación implícita por parte del señor Montúfar acerca del origen sobrenatural de la imagen consiste, recuérdese, en que éste quiso dar a entender, a través de las palabras de San Lucas, que en la imagen guadalupana se discernía "ALGO QUE NO HAY EN OTRAS IMÁGENES" de la Virgen, se entiende (*Vid. supra*, I, 7, *B*). Ahora bien, es en esa frase donde patentemente se advierte la falsedad empírica de esa intepretación.

6. En efecto, curándose en salud el arzobispo del cargo que se le podía hacer (y que no tardó en hacerle fray Francisco de Bustamante) en el sentido de que la imagen carecía de fundamento, recurrió al arbitrio de asemejarla a imágenes españolas de la Virgen que gozaban de una antigua tradición. Pero resulta claro, entonces que si eso fue lo que afirmó el arzobispo, lejos de que hubiera querido dar a entender, como pretende el padre Garibay, que la imagen del Tepeyac tenía ese "algo" especial que la distinguía de otras imágenes, lo que hizo fue esmerarse en decir precisamente lo contrario (*Vid. supra*, Segunda parte, capítulos primero y cuarto de este libro). Falta de apoyo documental y por contraria a los testimonios históricos pertinentes, debe rechazarse como falsa la tesis del padre Garibay. Pasemos a examinar, a mayor abundamiento, las fallas lógicas de que adolece esa tesis.

La objeción lógica

7. Muy avanzada su argumentación, el padre Garibay se vio obligado a afirmar que si el arzobispo no podía decir de manera explícita lo que creía acerca de la imagen, es decir, su origen sobrenatural, fue porque después de los veinticinco años de haber ocurrido el portento de las apariciones se había borrado su recuerdo (*Vid. supra*, II, 10 y 11).

8. Ahora bien, en ese razonamiento hay una contradicción, porque si el arzobispo creía en 1556 en la realidad histórica de las apariciones, será porque no se había borrado el recuerdo de ellas, y no otra cosa fue lo que el padre Garibay puso gran empeño en mostrar en los apartados posteriores de su exposición (*Discurso*, p. 189-194).

9. Se dirá quizá que ese recuerdo se había borrado para el común

de los fieles, pero eso sólo agrava la inconsecuencia de la conclusión que saca el padre Garibay. Dar por razón el olvido de las apariciones (inverosímil y aun monstruoso supuesto, dado el tamaño del portento) para justificar la imposibildad en que se dice se hallaba el prelado de afirmar su verdad de manera clara y explícita en su sermón carece de sentido lógico. Parece inconcuso que, por lo contrario, semejante olvido sería no sólo razón suficiente sino obligada para que el arzobispo lo remediara con la expresa y jubilosa afirmación de la verdad del portento. ¡Qué más hubiera querido el señor Montúfar que poder echarle en cara al provincial franciscano nada menos que el origen sobrenatural de esa imagen que el irreverente religioso decía ser obra reciente de un pintor indígena! Pero si no lo hizo y ni siquiera intentó que se refutara esa denuncia tendrá que ser porque no tenía, no se diga la creencia, sino la menor idea del origen sobrenatural de la imagen.

10. Digamos, entonces, que, por el lado lógico, la inconsecuencia que acabamos de señalarle a tan decisiva conclusión de la tesis es bastante para estimar falsa la interpretación que hace el padre Garibay del sermón del arzobispo Montúfar como testimonio de la realidad histórica de las apariciones.

IV

LA RAZÓN DE SER DE LA TESIS

No podemos determinarnos si al padre Garibay le satisfizo su tesis, sabiendo como suponemos que debió saber que no contaba con el necesario apoyo documental, o si quedó persuadido de la verdad de su laberíntica argumentación y de la inconsecuencia de sus conclusiones, pero en todo caso nuestro análisis sería incompleto si no tratáramos de descubrir a qué oculta exigencia obedece aquel empeño.

Pues bien, no es casual que el padre Garibay hubiere iniciado la exposición de su tesis con el reconocimiento del silencio que observó el obispo Zumárraga acerca del inmenso prodigio que se dice ocurrió en su presencia (*Vid. supra*, I, 1). Dicho de otro modo, que por parte del "magisterio eclesiástico", para usar las palabras del padre Garibay, no existía testimonio de suceso tan extraordinario y de tan trascendental importancia para la vida espiritual de la colonia y para gloria de la Iglesia novohispana. Resultaba, por tanto y ante todo, indispensable explicar a todo trance ese en verdad inexplicable silencio de la mitra, invencible dificultad que se precipitó a sortear el padre Garibay con —no hay otra manera de calificarla— la salida de pie de banco de que en tiempo de Zumárraga

no existía la estricta obligación de informar oficialmente nada al respecto.

Pero lo grave para el caso que vamos examinando es que tampoco el señor Montúfar había dicho nada acerca de aquel prodigio, lo que ya resultaba intolerable para la salud de la hermenéutica aparicionista, visto que ese prelado fue quien promovió y fomentó la devoción a la imagen del Tepeyac y tiene la gloria de ser el fundador de su culto, y era obviamente absurdo tratar de justificar su silencio con la misma excusa que se quiso hacer valer para el del señor Zumárraga.

Era, pues, imperativo encontrar la manera de poder sostener que, si bien no se tenía ningún pronunciamiento del señor Montúfar acerca de la verdad de las apariciones y del origen sobrenatural de la imagen, no por eso dejaría de haberlo, aunque, claro está, de manera velada, implícita o indirecta. Sabemos que, precisamente, ese fue el intento de la tesis del padre Garibay, y tal, por consiguiente, la razón de ser de ella, pero tal, también, el por qué de los equívocos, ambigüedades, contradicciones e inconsecuencias en que no pudo menos de incurrir, porque, en definitiva, el padre Garibay se enfrentó a la imposibilidad de probar que el arzobispo Montúfar había dicho lo que no dijo ni pudo haber dicho por no saber nada del asunto, que de haberlo sabido, sin duda lo habría dicho.

APÉNDICE CUARTO

LA *INFORMACIÓN DE 1556* NO ES PROCESO. SUS IRREGULARIDADES. SU ÍNDOLE DE DOCUMENTO NO OFICIAL

En la advertencia con que se inicia el capítulo cuarto de la segunda parte ofrecimos examinar en un apéndice dos cuestiones referentes a la Información de 1556, *a saber: primera, mostrar que no cabe entender esas diligencias como las de una causa que habría incoado el arzobispo en contra del provincial franciscano; segunda, mostrar las irregularidades procesales que las aquejan. Cumplimos ahora aquel ofrecimiento.*

I

NO SE TRATA DE UN PROCESO

Ya por el propósito de ocultar el verdadero objetivo de la *Información de 1556;*[1] ya por falta de un examen técnico del expediente, ya, en fin, por el consciente o inconsciente deseo de presentar como canónicamente sancionables los pronunciamientos antiguadalupanos de fray Francisco de Bustamante, algunos historiadores de la persuación aparicionista[2] han puesto empeño en afirmar que, con la información testimonial levantada por el arzobispo Montúfar con motivo del sermón predicado por aquél, el prelado le fulminó un proceso, pero que, magnánimo, se abstuvo de pronunciar sentencia que quieren suponer sería gravemente condenatoria.[3] Semejante manera de presentar los hechos es bálsamo para muchos devotos guadalupanos, porque a la vez que implica censura al que tienen por sacrílego atrevimiento del franciscano, es muestra edificante del ánimo caritativo del mitrado promotor del culto guadalupano. Sea en hora buena, pero lo cierto es que las constancias procesales de aquellas diligencias no autorizan una conclusión no por tan deseada menos falsa.

Consideremos, ante todo, el auto cabeza de las diligencias donde se declara su ostensible propósito o su razón de ser. Afirma allí el arzobispo tener noticia de que fray Francisco de Bustamante había predicado el día anterior un sermón en el que "dijo ciertas cosas sobre la devoción y romería de Nuestra Señora de Guadalupe... y que algunas personas se habían escandalizado de ello, y que para saber y averiguar la verdad y si el dicho padre provincial había di-

1 Justificarse el arzobispo de los cargos que le resultaron del sermón predicado por el padre provincial en réplica al predicado dos días antes por el prelado. *Vid. supra,* Segunda parte, capítulo cuarto.

2 Entre otros, el padre Esteban Antícoli, S.J., *Historia de la aparición de la santísima virgen María de Guadalupe en México,* Mexico, 1897, I, p. 203-228; José de Jesús Cuevas, *La santísima virgen de Guadalupe. Opúsculo escrito por...,* México, 1887, núm. XIV, p. 54-55, XXXII, p. 119, y modernamente al padre fray Fidel de Jesús Chauvet, O.F.M., "Historia del culto guadalupano" en *Album conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe,* México, 1981, p. 30-34.

3 *Vid. supra,* nota 2.

cho alguna cosa de que debiese ser reprendido, quería hacer información de personas que en el dicho sermón se hallaron".[4]

Se habrá advertido que en ese texto no se formula ningún cargo en contra del predicador; que el prelado se limitó a afirmar la supuesta ignorancia en que estaba acerca de lo dicho en el sermón, y que se valió del escándalo que produjo éste para justificar la intervención en los estrados de su audiencia. Obviamente sólo se trata de unas diligencias de índole informativa y no de pesquisa. Se dirá en contra que, como expresamente se aclara el propósito de saber si alguno de los pronunciamientos de fray Francisco era digno de reprensión, la información debe considerarse como preparatoria de un proceso formal. La falacia del argumento es patente. En efecto, si suponemos que el arzobispo hubiere averiguado que fray Francisco se había hecho acreedor a una reprensión, no por eso estaría autorizado a dictar una sentencia, pero no sólo por la índole de las diligencias, sino porque semejante censura competiría exclusivamente a los superiores jerárquicos del provincial en el seno de su Orden. Ya se ve: si las diligencias de la información testimonial no podían legalmente culminar en una sentencia es que no se trata de un proceso, a no ser, claro está, que se tratara de un delito contra la fe y que el prelado hubiere procedido en su carácter de inquisidor apostólico, circunstancias que ciertamente no ocurren en el caso que vamos considerando.

Si los anteriores argumentos no parecieren convincentes, bastará recordar, en corroboración, que en las diligencias cuya índole legal examinamos no se observaron los requisitos procesales indispensables en toda información preparatoria de una causa, según lo que a ese respecto había establecido el propio señor Montúfar en las Ordenanzas poco tiempo antes promulgadas por él para el distrito de su diocésis.[5] En efecto, en el capítulo segundo de ese ordenamiento, el dedicado a las reglas que deberían observarse para el enjuiciamiento de "delitos y excesos" que caían bajo la jurisdicción del tribunal de la mitra, se manda, primero, que las denuncias sean turnadas al fiscal apostólico a fin de que, dentro de los tres días siguientes, formule la respectiva acusación, y, segundo, que para ese efecto, los denunciantes presentarían una "memoria de los testigos", misma que examinaría el fiscal para asegurar, según reza el texto de aquel precepto "que haya justicia de las tales denunciaciones".[6] Nada de eso se observó en la información testimonial que vamos considerando; nada tiene, pues, de la índole de un proceso, y ahora salta a la

[4] Auto cabeza de la *Información de 1556,* p. 222.

[5] Alonso de Montúfar, arzobispo de México, "Ordenanzas que se han de guardar en esta nuestra Audiencia arzobispal y en toda la provincia", en Lorenzana, *Concilios,* p. 172-178.

[6] *Ibid.,* p. 172-173.

vista que la ausencia en ella de la intervención de un fiscal es circunstancia suficiente para convencer al más reacio de que se trata de unas diligencias meramente informativas y de que, además, no podrían legalmente utilizarse como inicio de una causa por la obvia y definitiva razón de haber sido el arzobispo quien las promovió y ventiló o más claramente dicho, porque si se tratara de un proceso, su ilustrísima habría incurrido en el punible abuso de desempeñar el doble papel de juez y parte. Echemos, pues, en olvido la magnanimidad de que tan gratuitamente se le atribuye al señor Montúfar dizque por haber sobreseído en el proceso canónico que supuestamente le fulminó al provincial franciscano, cuya memoria y buen nombre todavía requieren una breve consideración adicional.

Se ha dicho, e irónicamente lo dice un hermano de hábito de fray Francisco de Bustamante, que éste cayó en desgracia en el sentir de los franciscanos de México por el sermón que predicó en contra de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac; que a esa causa fue enviado de inmediato a Cuernavaca en punitivo destierro, es de suponerse; que más tarde, es cierto, ocupó sucesivamente los cargos de provincial y de comisario general, pero sólo gracias a la influencia de poderosos amigos, y que, por último, ya con esa alta investidura, "prefirió" salir del país.[7] A primera vista se advierte el apasionado afán apologético guadalupano de quien pretende hacernos comulgar con esa rueda de molino de cuyas implicaciones, por otra parte, no sale muy bien parado el prestigio de la orden franciscana. Veamos, en réplica a tan parcial presentación de los hechos, lo que puede decirse con apoyo en los testimonios pertinentes.

En la *Información de 1556* tenemos claros indicios de que los franciscanos de México opinaban del mismo modo que su provincial respecto al culto guadalupano,[8] y no es poca consideración recordar a ese efecto el conocido pronunciamiento de nadie menos que del padre Sahagún.[9] Es puro cuento, pues, la supuesta desgracia en que cayó el padre Bustamante en el sentir de sus hermanos de religión. Rectifiquemos los hechos aducidos por el padre Chauvet.

Es falso que al padre Bustamante se le hubiere revocado el cargo de provincial a raíz de su famoso sermón antiguadalupano. Sabemos, en efecto, que el día 6 de junio de 1557, es decir, ocho meses después de haberlo predicado, fray Francisco todavía desempeñaba el provincialato, supuesto que con ese carácter fungió como testigo de calidad en la ceremonia de la jura de la ciudad de México a

[7] Chauvet, *op. cit., supra,* nota 2, p. 32.

[8] Testimonios de Gonzalo de Alarcón, Alonso Sánchez de Cisneros y Juan de Masseguer, *Información de 1556,* p. 239-244; 248-249.

[9] Sahagún, *Historia general,* XI, 12, nota.

Felipe II.[10] Posteriormente, en ese mismo año, Bustamante cesó en ese cargo y fue entonces cuando pasó al convento de Cuernavaca. Tres años más tarde fue electo de nuevo para provincial, y en septiembre de 1561 fue honrado con la designación de comisario general.[11] Nada hay para poder afirmar ni sospechar que en esas designaciones hubieren intervenido "amigos poderosos". A fines de abril o principio de mayo de 1562, fray Francisco pasó a la corte en unión de los provinciales de Santo Domingo y de San Agustín para negociar asuntos de la Orden y de la evangelización de los indios. No es, entonces, que hubiere "preferido" ausentarse del país. Murió en Madrid el primero de noviembre de 1562.[12] Muy distinto es el cuadro que se desprende de la exposición de esos hechos al que ofrece fray Fidel de Jesús Chauvet. Bien está ser devoto de Nuestra Señora de Guadalupe, pero no se justifica, por eso, distorsionar los hechos en agravio de la memoria y buen nombre de uno de los religiosos más ilustres de la antigua y benemérita Provincia del Santo Evangelio de la Nueva España.

II

IRREGULARIDADES PROCESALES

El examen del expediente de la *Información de 1556* revela una serie de irregularidades procesales cometidas, tanto en la interrogación de los testigos como en la toma de sus dichos. En seguida indicamos, numeradas, las más notables para concluir con una consideración de orden general de su significado.

1. Los textos de las tres denuncias que inician los procedimientos carecen de lugar y fecha y les falta, además, el nombre y firma de los denunciantes. No son memoriales o comparecencias, como sería de rigor, sino simples extractos de los que no se indica el autor responsable de ellos.[13] Las Ordenanzas de la Audiencia Episcopal promulgadas por el arzobispo Montúfar establecen que las informaciones que se tomen ante ella sean secretas, pero no anónimas.[14]

2. A continuación de las denuncias viene el interrogatorio al que debería sujetarse el examen de los testigos. También carece de lugar y fecha, pero es más de llamar la atención que no fue obra ni del fiscal ni del notario apostólicos, sino de un bachiller llamado

10 *Actas de cabildo,* acta del día 6 de junio de 1557.

11 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* IV, 42, p. 541-542.

12 *Ibid.,* Primera parte, capítulo 52; Betancurt, "Menologio", mes de noviembre.

13 Textos de las tres denuncias, *Información de 1556,* p. 215-216; 217-218; 218-219.

14 Lorenzana, *Concilios,* p. 172.

Puebla de quien posteriormente se nos informa que era capellán del virrey y de la Audiencia. No se justifica ni aclara el motivo de la intervención de ese bachiller en una diligencia de tanta importancia como fue en la que intervino. Es de suponerse que era consultor del arzobispo, pero en todo caso, éste lo obligó a declarar como testigo.[15]

3. Las personas que serían llamadas a declarar tendrían que aparecer en una memoria presentada por los denunciantes, según lo prescrito en el capítulo segundo de las Ordenanzas arriba citadas,[16] pero lo cierto es que ese documento no se halla en el expediente de manera que quedó al arbitrio del arzobispo llamar a las personas que a su juicio y conveniencia deberían ser citadas como testigos.

4. De las actas relativas a las deposiciones de los testigos consta, primero, que el notario apostólico Francisco de Zárate sólo tomó el juramento de rigor a cuatro testigos, a saber: Juan de Mesa, Juan de Salazar, Marcial de Contreras y el bachiller Puebla;[17] segundo, que únicamente en un caso, el de Francisco de Salazar, leyó las declaraciones para ratificación por el testigo,[18] y, tercero, que de todas las actas sólo autorizó con su firma la relativa al testimonio de Juan de Masseguer.[19]

5. En cuatro actas, las concernientes a los testimonios de Francisco de Salazar, Gonzalo de Alarcón, Alonso Sánchez de Cisneros y Alvar Gómez de León,[20] fue el arzobispo quien personalmente tomó el juramento de los testigos, y sólo en el caso de Francisco de Salazar intervino el notario, pero únicamente para dar lectura al acta. Se presume, por tanto, que en los otros tres casos el arzobispo actuó sólo ante escribano. Las citadas Ordenanzas mandan que en las informaciones sean "los notarios por sí y no por escribiente" quienes tomen las declaraciones de los testigos, "salvo por impedimento, y en tal caso estén presentes".[21] Pero en aquellos tres casos no consta que hubo el impedimento previsto por la ley ni consta que el notario hubiere estado presente.

6. En el caso del testimonio de Juan Masseguer no se le tomó el juramento, aunque el testigo lo prestó por propia cuenta.[22]

7. Solamente tres actas firmó el arzobispo, las relativas a las declaraciones de Juan de Mesa, Alvar Gómez de León y Juan de Mas-

15 Testimonio del bachiller Puebla, *Información de 1556*, p. 233-234.
16 Lorenzana, *Concilios*, p. 172-173.
17 *Información de 1556*, p. 222, 225, 231, 233.
18 *Ibid.*, p. 239.
19 *Ibid.*, p. 251.
20 *Ibid.*, p. 235, 240, 242, 245.
21 Lorenzana, *Concilios*, p. 172.
22 *Información de 1556*, p. 248.

seguer.[23] Únicamente la de éste aparece autorizada con la firma del notario,[24] y así resulta que son seis las actas las no autorizadas, puesto que sólo ostentan las firmas de los declarantes, a saber, Juan de Salazar, Marcial de Contreras, el bachiller Puebla, Francisco de Salazar, Gonzalo de Alarcón y Alonso Sánchez de Cisneros.[25]

8. En el auto cabeza de la información se precisa que su objetivo era averiguar lo que había predicado el provincial franciscano en su sermón del día 8 de septiembre, pero resulta que fueron seis los testigos interrogados sobre asuntos distintos a ese objetivo, o sean sobre el sermón del arzobispo; sobre su visita a la ermita del Tepeyac el mismo día en que predicó el padre Bustamante; sobre los comentarios que hicieron al sermón del prelado los franciscanos fray Antonio de Huete y fray Alonso de Santiago, y sobre la índole milagrosa de la devoción que le habían cobrado a la imagen del Tepeyac los vecinos españoles de la ciudad de México. Esos seis testigos fueron Juan de Salazar, Francisco de Salazar, Gonzalo de Alarcón, Alonso Sánchez de Cisneros, Alvar Gómez de León y Juan de Masseguer.[26]

9. Para obtener los testimonios que apetecía el arzobispo acerca de esos asuntos les formuló a los testigos preguntas especiales que cualquier juez imparcial habría rechazado por contenerse en ellas en sentido afirmativo los hechos sobre los cuales se solicitaba el testimonio de los testigos.[27]

10. En el caso del bachiller Puebla, el arzobispo lo constriñó a declarar bajo pena de excomunión, venciendo así su repugnancia en figurar como testigo, apoyada seguramente, en la circunstancia de haber sido quien formuló el interrogatorio.[28]

11. Gonzalo de Alarcón estaba legalmente impedido para declarar como testigo, supuesto que afirmó ser criado del arzobispo y que dependía de él. No obstante, el prelado lo obligó a rendir su testimonio.[29]

12. Era de esperarse que el arzobispo llamara a declarar a las personas mencionadas por los testigos en sus deposiciones. Éstas fueron un clérigo llamado Contreras, citado por Juan de Mesa; el bachiller Carriazo y Alonso Sánchez de Cineros, citados por Gonzalo de Alarcón; el doctor Rafael de Cervantes y el indio pintor Marcos, citados por Alonso Sánchez de Cisneros, y el intérprete Francisco de Manja-

23 *Ibid.*, p. 224, 248, 251.
24 *Ibid.*, p. 251.
25 *Ibid.*, p. 231, 233, 235, 239, 242, 244.
26 *Ibid.*, p. 228-231, 238-241, 244, 247-249.
27 *Ibid.*, p. 228-231, 241, 247.
28 *Ibid.*, p. 233-234.
29 *Ibid.*, p. 239-240.

rrés, citado por Juan de Salazar y Francisco del mismo apellido.[30] De esas personas el arzobispo únicamente llamó a declarar a Sánchez de Cisneros.[31]

13. Si fuera verdad que el arzobispo levantó la información con el solo fin de averiguar lo que había predicado el provincial franciscano, es de preguntar ¿por qué no recabó informes del virrey y de los oidores, los testigos de mayor calidad entre quienes habían asistido al sermón?

14. Por último, entre varias anotaciones de mano del arzobispo aparece una en el folio 5r. del expediente que dice a la letra: "Suspéndase y la parte es muerto".[32] Ahora bien, obviamente se trata, ni más ni menos, del acuerdo de finiquito de las diligencias, pero con la grave irregularidad de que tan importante decisión procesal la tomó el arzobispo por sí y ante sí, puesto que no intervino, como era indispensable, el notario apostólico para autorizarla y dar fe de su verdad legal.

III

LA "INFORMACIÓN DE 1556" SÓLO EN APARIENCIA ES UN DOCUMENTO OFICIAL DE LA MITRA

Todas las irregularidades que le hemos señalado a las diligencias de la *Información* indican el descuido, la precipitación, la ilegalidad y la parcialidad con que obró el arzobispo. Puede afirmarse, entonces, que vista la vulnerabilidad legal de los procedimientos y el secreto en que se llevaron a cabo, se trata de un documento que el prelado se fabricó a su gusto, sin la intención de divulgarlo y sólo la de utilizar lo que de él le conviniere en el caso de tener que hacerlo. Vamos a concluir, entonces, que en el expediente de la *Información* tenemos un documento que el arzobispo guardó en el secreto de su archivo por considerarlo, no sin razón, *como un documento privado y sólo de su incumbencia personal.* Siendo esa la verdadera índole de la *Información,* se explica bien que no se haya tenido noticia alguna de su existencia durante casi tres siglos, y sobre ese particular remitimos al lector al Apéndice séptimo.

30 *Ibid.*, p. 233, 230, 239-240, 244.
31 *Ibid.*, p. 242-244.
32 *Ibid.*, p. 217.

APÉNDICE QUINTO

ANÁLISIS TEMÁTICO DE LA *INFORMACIÓN DE 1556*

ADVERTENCIA

Reunimos en este apéndice, bajo epígrafes de temas selectos, las referencias textuales más pertinentes de la Información de 1556 *relativas a ellos. En ciertos casos es inevitable la repetición por la concurrencia de más de un tema en algunos de los textos citados.*

I

LO RECIENTE, EN SEPTIEMBRE DE 1556, DE LA DEVOCIÓN Y CULTO DE LA IMAGEN DE GUADALUPE DEL TEPEYAC

1. Primer denunciante. Bustamante dijo "...que le parecía que la devoción que esta ciudad *ha tomado* en una ermita e casa de Nuestra Señora, que han intitulado de Guadalupe...", p. 215.

2. Testimonio de Juan de Mesa. Bustamante dijo que si el arzobispo (Montúfar) "conociera la condición de los naturales, como ellos (los frailes), que tenía otro modo o orden *al principio* en esta devoción desta ermita (del Tepeyac)...", p. 223.

3. Testimonio de Juan de Mesa. Bustamante dijo "que si *al principio que esta devoción se publicó,* se tuviera cuidado en saber el autor de ello...", p. 223.

4. Testimonio de Juan de Salazar. Oyó a Bustamante "decir, en lo tocante a la devoción *que se había tomado* a Nuestra Señora de Guadalupe...", p. 225-226.

5. Testimonio de Juan de Salazar. Contestando la pregunta 6: que la devoción guadalupana *"se había comenzado* sin fundamento". p. 227. Implica que los testigos sabrían el comienzo de esa devoción.

6. Testimonio de Juan de Salazar. Preguntado por el arzobispo si "ha visto *que después que se ha manifestado y divulgado* la dicha devoción de la dicha ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, ha visto que han cesado..." ciertas fiestas y placeres ilícitos etcétera. Respondió el testigo: "...y que *después acá que se divulgó* la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe..." han cesado esas fiestas y placeres, p. 230-231.

7. Testimonio de Juan de Salazar en la misma respuesta: que él "...vio de mucho tiempo a esta parte, así en el tiempo del señor arzobispo pasado *como del presente,* ir mucha gente a las huertas... y que *después acá que se divulgó* la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe, ha cesado mucha parte de lo que tiene dicho...", p. 230-231. Se advierte bien: esa devoción no se divulgó en tiempo de Zumárraga, sino en el de Montúfar.

8. Testimonio de Juan de Salazar en la misma respuesta: "Y que a lo que tiene entendido este testigo, que ha sido muy gran bien

y mucho provecho para las ánimas *haberse principiado* la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe..." en tiempo de Montúfar, p. 231.

9. Testimonio de Francisco de Salazar. Que "*después* que esta devoción está en la dicha ermita, se han quitado los paseos, etcétera", p. 237. Los dichos paseos los había en tiempo de Zumárraga, pero se suspendieron en tiempo de Montúfar cuando surgió la devoción en la ermita del Tepeyac.

10. Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros. Que Bustamante dijo: "...y con esta *devoción nueva* de Nuestra Señora de Guadalupe, parecía que era ocasión de tornar a caer (los indios) en lo que antes habían tenido...", p. 242.

Comentario

Las palabras que hemos subrayado destacan el sentido de los textos arriba transcritos como prueba de que la devoción y culto a Nuestra Señora de Guadalupe en su ermita del Tepeyac se originaron en 1556. Confirma esa prueba la circunstancia de que ninguna de las personas que intervinieron en la *Información* dieron muestra de sorpresa acerca de ese particular ni nadie lo contradijo, y es importante hacer notar que no todos los textos se refieren a afirmaciones del padre Bustamante.

II

LO RECIENTE, EN SEPTIEMBRE DE 1556, DE LA APLICACIÓN DEL NOMBRE GUADALUPE A LA IMAGEN DEL TEPEYAC Y A LA ERMITA

1. Primer denunciante. Bustamante dijo: "...que la devoción que esta ciudad ha tomado en una ermita e casa de Nuestra Señora, *que han intitulado de Guadalupe,* es en gran perjuicio...", p. 215.

2. Testimonio de Gonzalo de Alarcón sobre los comentarios de fray Antonio de Huete y fray Alonso de Santiago al sermón del arzobispo. Afirma el testigo que "...asimismo se dijo allí que ya que el Ilmo. señor arzobispo quisiese que, por devoción se fuese a aquella ermita, *había de mandar que no se nombrase de Nuestra Señora de Guadalupe,* sino de Tepeaca o Tepeaquilla...", p. 241.

Comentario

El primer texto da a entender la novedad en la aplicación del nombre Guadalupe a la imagen, y el segundo texto implica que ese nombre para la ermita no estaba sancionado por tradición.

III

LO RECIENTE, EN SEPTIEMBRE DE 1556, DE LA ATRIBUCIÓN DE MILAGROS OBRADOS POR LA IMAGEN DEL TEPEYAC

1. Primer denunciante. Bustamante dijo: "Y que fuera bien *al primero* que dijo que [la imagen] hacía milagros le dieran cien azotes...", p. 216.

2. Segundo denunciante. Bustamante dijo: "Y *que ahora* decirles [a los indios] que una imagen pintada por un indio hacía milagros, que sería...", p. 217-218.

3. El visitador denunciante. Bustamante dijo: "...y que, *visto ahora* [por los indios] que aquella imagen hacía milagros...", p. 219.

4. El visitador denunciante. Bustamante dijo: "...y que si *al primero* que salió con este milagro lo azotaran y castigaran, no *viniera* [la devoción] al estado en que está...", p. 219.

5. Testimonio de Juan de Salazar. Responde por la afirmativa la pregunta 5 del interrogatorio, tal como en ella se dice, a saber, que Bustamante dijo: "...y *que ahora* decirles [a los indios] que una imagen pintada por un indio hacía milagros, que sería...", p. 227.

6. Testimonio de Marcial de Contreras. *Idem.*, p. 232.

7. Testimonio del bachiller Puebla. Bustamante dijo: "...que fuera bien que *al primero que lo inventó* [que la imagen hacía milagros] le dieran ciento o doscientos azotes", p. 235.

8. Testimonio de Francisco de Salazar. *Idem.*, p. 237.

Comentario

Es obvia la implicación en esos textos de la novedad en la atribución de milagros a la imagen; de la ignorancia en que a ese respecto estaban los indios, y de la superchería de quien lo había inventado y propalado, recientemente, se entiende.

IV

LA IMAGEN FUE PINTADA POR UN INDIO Y ES OBRA RECIENTE EN SEPTIEMBRE DE 1556

1. El primer denunciante, p. 215; el segundo denunciante, p. 217-218; el interrogatorio, p. 220; testimonio de Juan de Salazar, p. 227; testimonio de Marcial de Contreras, p. 232; testimonio de Francisco

de Salazar, p. 236. Todos afirman que Bustamante aseguró que la imagen había sido pintada por un indio.

2. Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros. Bustamante dijo que "...era una pintura que había hecho Marcos, indio pintor...", p. 242.

3. Testimonio de Juan de Masseguer. Bustamante dijo: "...que viendo agora el gran concurso de la gente que va allá a la fama de aquella imagen *pintada ayer* de un indio hacía milagros, que era tornar...", p. 250.

Comentario

A nadie extrañó que el padre Bustamante hubiere atribuido la imagen al pintor indio llamado Marcos, y sería de esperar que si esa noticia le caía de nuevo al arzobispo, éste habría llamado a declarar a ese pintor. Si no lo hizo, sus razones tendría. Reviste particular importancia el testimonio de Masseguer, porque no sólo confirmó el dicho de los otros testigos, sino que aclaró que, según Bustamante, la pintura de la imagen fue ejecutada en fecha muy próxima pasada a septiembre de 1556.

V

LA FALTA DE FUNDAMENTO DE LA DEVOCIÓN Y CULTO A LA IMAGEN DEL TEPEYAC

1. El segundo denunciante. Bustamante aclaró que otras devociones a imágenes de la Virgen, como era la de Loreto, tenían grandes principios, pero "que ésta [la de Guadalupe del Tepeyac] *se levantó sin fundamento*" que estaba admirado de eso y en ello "cargó la mano...", p. 218.

2. El interrogatorio. Pregunta 6: si Bustamante dijo "que la dicha devoción de Nuestra Señora de Guadalupe *se había comenzado sin fundamento alguno,* porque dado que en otras partes a imágenes particulares se tenga devoción, como a Nuestra Señora de Loreto y a otras, éstas habían llevado gran fundamento", p. 220.

3 Los testigos Juan de Mesa, p. 227; el bachiller Puebla, p. 234, y Alvar Gómez de León, p. 246, contestaron la pregunta 6 del interrogatorio en la afirmativa.

4. Testimonio de Francisco de Salazar. Contestando la sexta pregunta dijo: "que lo que sabe es que *el fundamento* que esta ermita tiene, *dende su principio, fue el título de la Madre de Dios*" y que eso es lo que ha provocado la devoción a la ermita, devoción que "*le parece fundamento bastante* para sustentar la dicha ermita..." pero,

no sin aclarar, que esa devoción se rinde a la imagen de Guadalupe, p. 237.

Comentario

Los textos registrados bajo los números 1 a 3 acusan el alegato del padre Bustamante en contra de la pretensión del arzobispo (externada en su sermón) de legitimar la devoción y culto a la imagen del Tepeyac equiparándola a imágenes de la Virgen que gozaban de una tradición del origen sobrenatural de las mismas. Es así, entonces, que la gran importancia de esos testimonios es su denuncia del grave defecto que aquejó y ensombreció al guadalupanismo mexicano desde su origen y a lo largo de su primera etapa histórica (1556-1648), la causa, como tendremos ocasión de ver, de la decadencia de la devoción a la imagen del Tepeyac después de agotado su inicial fervor y, no menos, de su renacimiento al admitirse y divulgarse como suceso histórico el relato de las apariciones.

El último texto, el del testimonio de Francisco de Salazar, también se refiere al problema de fundamento de la devoción y culto guadalupanos, pero no de la imagen sino de la ermita, y lo curioso es que en ese testimonio se le reconoce como título primitivo el de la Madre de Dios, aunque más adelante y sin mediar explicación ninguna aparece la sustitución de aquel título por el de Guadalupe.

VI

LA RECIENTE DEVOCIÓN E ÍNDOLE DE LA IMAGEN DEL TEPEYAC

1. Testimonio de Juan de Salazar. Bustamante dijo: "...que tenía entendido que en la romería que a la dicha iglesia [la ermita] se hacía *se cometían ofensas a Dios* nuestro señor...", p. 226.

2. El mismo testimonio. Después de decir que con la devoción a la imagen del Tepeyac han cesado paseos a las huertas y placeres ilícitos añade: "...y ya no se platica otra cosa en la tierra, sino es ¿dónde queréis que vayamos? Vamos a Nuestra Señora de Guadalupe; que *le parece a este testigo que está en Madrid* que dicen: vamos a *Nuestra Señora de Atocha,* y *en Valladolid, a Nuestra Señora del Pardo.* Añade que los que van a la ermita *"hallan continuamente misas* que los fieles y devotos mandan decir, y algunos días de fiesta, sermones", p. 231.

3. El mismo testimonio. El supuesto "milagro" que dice haber predicado el arzobispo "...es que muchas señoras de este pueblo y doncellas, así de calidad como de edad, iban descalzas y con sus bordones en las manos a la dicha ermita de Nuestra Señora, y que

así este testigo lo ha visto porque ha ido muchas veces a la dicha ermita de que este testigo *no poco se ha maravillado,* por haber visto muchas viejas y doncellas ir a pie con sus bordones en las manos, en mucha cantidad a visitar la dicha imagen", p. 229.

4. Testimonio de Francisco de Salazar. La devoción a la imagen es de gente de la ciudad "y de fuera de esta ciudad". Y añade que "estando este testigo en la dicha ermita, españoles *como naturales* ha visto entrar en ella con gran devoción y a *muchos de rodillas,* dende la puerta *hasta el altar* donde está la dicha imagen de Nuestra Señora de Guadalupe". Más adelante dice que "de presente este testigo ha visto que toda la plática y conversación que en esta ciudad se trata entre los devotos de la Madre de Dios, solamente es que vayan a rezar y encomendarse a ella; y lo tienen por devoción muchos ir a caballo y otros a pie, y en ello hay muy gran continuación en la distancia de camino que hay dende esta ciudad a la dicha ermita, porque *allí oyen sermones y misas;* y no solamente las personas que sin detrimento de su edad y sin vejación de su cuerpo pueden, van a pie, pero mujeres de edad mayores, y enfermos, con esta devoción van a la dicha ermita. Añade que también "los niños que tienen entendimiento" importunan a sus padres que los lleven a la ermita, p. 237-238.

5. Testigo Alvar Gómez de León. Dijo que una vez que fue a la ermita "topó muchas señoras de calidad que iban a pie y otras personas, hombres y mujeres de toda suerte, a la ida y a la venida, y que allí vio dar limosnas hartas... y que le parece que es cosa [la devoción a la imagen del Tepeyac] que se debe favorecer y llevar adelante, *especial que en esta tierra no hay devoción señalada donde la gente haya tomado tanta devoción".* Aclara que con ese motivo ha cesado la costumbre de ir a las huertas a divertirse, y que en la ermita sólo está la gente "en contemplación" delante de la imagen *"de la manera que van en Madrid a Nuestra Señora de Atocha...",* p. 247.

6. Testimonio de Juan de Masseguer. Dijo: "...que todo el pueblo a una tiene gran devoción en la dicha imagen de Nuestra Señora que está en la ermita y la van a visitar con gran frecuencia de gente y devoción con que va a visitar a Nuestra Señora de todo género de gente, *nobles ciudadanos e indios,* aunque sabe que algunos *indios han atibiado* en la dicha devoción, porque los frailes se lo han mandado...", p. 249.

Comentario

Prueban estos testimonios, primero, lo reciente y novedosa que era la fecha (septiembre de 1556) la devoción que se le tributaba

a la imagen del Tepeyac, y revelan, por tanto, que antes no la había. Pero, segundo, muestran el gran fervor con el que se expresaba esa devoción, pero no sólo por su novedad, sino principalmente porque en la imagen mexicana de Guadalupe se veía la clara manifestación de un especial favor divino concedido a la Nueva España y en nada inferior al que gozaba España con el culto de veneradas imágenes de María, y particularmente la corte con el de la imagen de la Virgen de Atocha. Nada, pues, tenían ya que envidiar los novohipanos a los peninsulares a tan honroso como trascendental respecto. Es importante advertir, entonces, que la inicial y fervorosa devoción a la Virgen del Tepeyac, de la que dan tan vivo testimonio los textos arriba transcritos, no fue inspirada —como pretenden algunos historiadores aparicionistas— por el supuesto origen sobrenatural de aquella imagen, portento acerca del cual no hay el menor indicio en las declaraciones testimoniales motivo de este comentario ni en todas las constancias del expediente de la *Información.*

Nótese, además, que esos testimonios lo son de haberse ya establecido en su fecha —por intervención del arzobispo Montúfar— un culto formal en la ermita donde la imagen tenía su altar y donde se celebraban misas y se predicaban sermones.

Tiene especial interés advertir la índole fundamentalmente externa de la devoción de la que hablan los testigos, en nada distinta a las expresiones de piedad tradicionales españolas, el blanco de la crítica por parte de quienes, en la península y bajo la influencia de Erasmo, pretendían reformar el catolicismo con la instauración de una piedad de inspiración interior tan contraria al culto a las imágenes y tan enemiga de las prácticas externas y supersticiosas que en su torno habían proliferado, y el pretexto, por otra parte, para la explotación de los fieles y de romerías nada edificantes por la ocasión que propiciaban para ofender a Dios.

Por último, si, ciertamente, dos testigos mencionan a los indios entre los devotos que asistían a la ermita, no cabe la menor duda que no se hace ningún hincapié a ese respecto, de manera que la devoción de la que tanto se enorgullecen los declarantes de los textos arriba transcritos, realmente se refieren a los colonos de estirpe española y en particular a los vecinos de la ciudad de México.

VII

EL ESCÁNDALO QUE PROVOCÓ EL SERMÓN DE BUSTAMANTE, Y LA CAUSA

1. El interrogatorio. Pregunta 13. "Si sabe que en muchos de los que estuvieron en el sermón del dicho provincial *hubo grande escándalo* en ellos *y en toda la ciudad, porque decían que su prelado*

les animaba a la devoción de Nuestra Señora, *y el dicho provincial se la quitaba...*", p. 221.

2. Testimonio de Juan de Mesa. Dijo "que ha oído decir que después de concluso el sermón [el de Bustamante] *que hubo escándalo* y corrillos de gentes y que ha oído murmurar de lo que predicó el dicho provincial, y que a Bustamante, clérigo, le oyó decir *que parecía* o era contrario a lo que su señoría reverendísima había predicado...", p. 224.

3. Testimonio de Juan de Salazar. Dijo que "a lo que a este testigo le pareció, que algunos vecinos desta ciudad, que estaban junto a este testigo oyendo el dicho sermón, *se escandalizaban* y tuvieron pena de lo que el dicho provincial decía, *porque* pretendían ser devotos de Nuestra Señora... y que, después de salidos del dicho sermón, oyó decir este testigo a muchas personas que no les había parecido bien [lo que predicó Bustamante] *por haber tocado en la devoción* de Nuestra Señora de Guadalupe...", p. 227.

4. Testimonio de Marcial de Contreras. Dijo "que en la ciudad *hay gran escándalo,* a lo que este testigo ha oído, de lo que el dicho provincial predicó...", p. 232.

5. Testimonio del bachiller Puebla. Dijo: "que es verdad que allí en la iglesia y *después en la ciudad* ha habido *grande escándalo* sobre las cosas que el dicho provincial predicó...", p. 235.

6. Testimonio de Francisco de Salazar. Dijo: "...que este testigo vio, en muchas personas, que *recibieron escándalo* con las palabras que el dicho provincial dijo... *por haber contradicho una devoción tan grande* que esta ciudad tiene [a Nuestra Señora de Guadalupe] y a ella se mueve todo el pueblo...", p. 238.

7. Testimonio de Gonzalo de Alarcón. Preguntando "si sabe que en esta ciudad ha habido grande escándalo por un sermón que predicó fray Francisco de Bustamante, provincial de San Francisco, *contra la devoción de la dicha ermita.* Dijo que éste que declara no estuvo en el dicho sermón, pero que a muchas personas de las principales y a oidores ha oído tratar y tratado con ellos del dicho sermón, y todos los que de él han tratado y trataban, les pareció muy mal y que *no eran palabras las que dijo* que se habían de decir especialmente en púlpito, porque se alteraron las personas más principales que estuvieron en el dicho sermón", p. 241-242.

8. Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros. Dijo: "que vido estar confusos la mayor parte de los que oyeron el sermón, de haber oído lo que trató [Bustamante] *tocante a la devoción* de la dicha ermita...", p. 244.

9. Testimonio de Alvar Gómez de León. Dijo: "...que a muchos oyó decir que predicó [Bustamante] bien en la cosas de Nuestra Señora y que en lo demás que *predicó cerca de quitar la devoción de la* dicha imagen [la de Guadalupe] dicen *que fue muy desacatado*

contra su señoría reverendísima..." Más adelante dice que Bustamante predicó de muy alta manera acerca de la Virgen antes de referirse a la imagen del Tepeyac, pero "que *en contradecir la devoción* de la dicha imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, le pareció que se desacataba algo contra su señoría reverendísima...", p. 247.

10. Testimonio de Juan de Masseguer. Que Bustamante había predicado "un sermón maravilloso y divino" acerca de la Virgen, pero "por mostrarse después *contra la devoción* de la dicha imagen de Nuestra Señora [de Guadalupe] *hubo gran escándalo* en el auditorio y lo ha habido en la ciudad...", p. 249.

Comentario

A la vista de esos testimonios es indubitable que el sermón de fray Francisco de Bustamante provocó gran escándalo que trascendió a toda la ciudad, y de ellos resulta claro que la causa principal fue la oposición del predicador a la devoción que se le tributaba a la imagen del Tepeyac, aunque también, en parte, por considerarse que el provincial fue irrespetuoso con el arzobispo. Pero lo que interesa subrayar es que los testigos no tuvieron ocasión más propicia para referirse airados y específicamente a la afirmación del predicador acerca del origen de la imagen como obra de un pintor indígena, porque es obvio que no habría motivo más grave de escándalo en el caso de que hubiere la creencia en el origen sobrenatural de la imagen, según lo pretenden los historiadores aparicionistas. Quede al lector la inevitable consecuencia del elocuente silencio al respecto en las declaraciones de los testigos. Del dicho de éstos resulta por sí solo evidente, en cambio, el enorme apego que entonces se le tenía a la imagen del Tepeyac.

VIII

LA OPOSICIÓN DE LOS FRANCISCANOS A LA DEVOCIÓN A LA IMAGEN DEL TEPEYAC

1. A lo largo de todo el expediente se da noticia de que Bustamante se opuso en su sermón a la devoción de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, *pero concretamente y sólo respecto a los indios.* Argumentó que, al asegurar el arzobispo que esa imagen obraba milagros, *los naturales la tendrían por ser Dios y que la adorarían como cosa y no por lo que representaba.* En suma, que aquella devoción era enormemente perjudicial para los naturales porque adorarían a la imagen como solían adorar a los simu-

lacros de sus antiguos dioses. El arzobispo fomentaba, pues, el regreso a las antiguas prácticas y creencias idolátricas de los indios y destruía así la labor de los misioneros. No hace falta transcribir los textos de la *Información* que dan testimonio de ser ese el argumento esgrimido por el padre Bustamante en su sermón y bastará remitir a las correspondientes afirmaciones contenidas en las tres denuncias, p. 215-216, 217-218, 218-219; en el interrogatorio, pregunta 5, p. 220; en los testimonios de Juan de Mesa, p. 224, de Juan de Salazar, p. 226, de Marcial de Contreras, p. 232, de Francisco de Salazar, p. 236 y de Alvar Gómez de León, p. 245 y 246.

2. Testimonio de Gonzalo de Alarcón. Da cuenta de la opinión del franciscano fray Alonso de Santiago acerca de la devoción a la imagen del Tepeyac promovida y fomentada por el arzobispo en su sermón. *A.* Le parecía que estaba mal, "porque viendo los dichos indios que se hacía tanto caudal de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que sería escandalizarlos, *porque creerían que era aquella la verdadera Nuestra Señora* y que la adorarían, porque antiguamente ellos solían adorar ídolos y que era gente flaca. *B.* Pero fray Alonso ofreció otro argumento fundado en el capítulo 13 del Deuteronomio aplicable al caso y a ese efecto le dijo al testigo: "Mira que dice aquí *solamente habemos de adorar y servir a Nuestro Señor*", p. 241.

3. Testimonio de Alonso Sánchez de Cisneros. Se refirió también a la opinión de fray Alonso de Santiago quien dijo: "no estar en lo hecho de la dicha devoción, y que para ello sacó un libro para probar su intención en *que a solo Dios se le debe adoración...*", p. 244.

4. Testimonio de Juan de Masseguer. Relata su conversación con un fraile franciscano a quien se refiere como fray Luis. El testigo le dijo a ese fraile que iba a visitar a Nuestra Señora de Guadalupe en busca de la curación de una hija, a lo que respondió el religioso: "déjese de esa borrachera, porque *es una devoción que nosotros todos estamos mal con ella*". Explicó que no quería quitarle la devoción al testigo, pero añadió que "de verdad os digo que *antes me parece que ofendéis a Dios* que no ganáis mérito, *porque dais mal ejemplo a estos naturales*". En réplica el testigo adujo el ejemplo de la devoción a Nuestra Señora de Monserrate, "donde va mucha gente y allí hay lámparas de su santidad y de su majestad y del rey de Francia y del rey de Inglaterra y de otros señores muchos". Contestó el fraile "que no se podía quitar las devociones de cada uno, pero *que no estaba aquello aprobado,* sino que todo venía del cielo". El testigo estrechó al fraile para que le dijera si la devoción a la imagen del Tepeyac "si es buena o si es mala", a lo que respondió el franciscano: "digo que *más ofendéis a Dios que no le servís,* por amor a estos naturales", p. 248-249.

Comentario

Se advierte que son dos motivos de la oposición franciscana a la devoción a la imagen del Tepeyac: uno, circunstancial e inmediato, el relativo a la salud espiritual de los indios de la Nueva España; el otro, universal y mediato, el relativo a la inconveniencia de la devoción a las imágenes por cuanto autorizaba y fomentaba un censurable culto de latría por no estar dirigido a Dios, el acreedor único a la adoración de los hombres.

El padre Bustamante se cuidó, al predicar su sermón, en no insistir en ese segundo motivo, pero no cabe dudar que participaba en la opinión tan expresamente exteriorizada por fray Alonso de Santiago. Y aquí es de notar que esa opinión se vincula directamente a la tendencia reformista del catolicismo español de que hicimos mérito en el comentario al núm. VI de este apéndice. En suma, puede concluirse que en el fondo de la polémica guadalupana entre el provincial franciscano y el arzobispo dominico, todavía alienta el frustrado empeño del grupo de eminentes españoles que pugnaron por desterrar la tradicional, supersticiosa y externa piedad medieval española para sustituirla con la piedad de espiritualidad interior postulada por la *Philosophia Christi* de la que Erasmo fue el más ilustre vocero.

APÉNDICE SEXTO

FECHA EN QUE SE DIO CUENTA A LA CORTE DEL CULTO GUADALUPANO DEL TEPEYAC

Hemos llamado la atención a la insólita circunstancia de que el arzobispo Montúfar no hubiere dado cuenta a la corte de la erección canónica que hizo de la ermita del Tepeyac ni del culto y espectacular devoción que allí se rendía a la imagen guadalupana. Es de suyo interesante, por otra parte, tratar de determinar cuándo y con qué motivo recibió el rey por primera vez una relación acerca de esos particulares. Para lo uno y para lo otro hacemos valer las siguientes consideraciones.

1. En los muchos, extensos y muy pormenorizados informes del arzobispo Montúfar que hemos podido consultar no hay, no se diga relación, pero ni siquiera alusión al asunto, y de haberlas, sería en alguna de sus cartas de fecha cercana a la de su intervención en aquellos sucesos.[1]

2. No faltará quien objete la índole meramente negativa de ese argumento, pero a reserva de presentar en seguida otras consideraciones y algunos datos que lo purgan de esa deficiencia, no estará de más traer a cuento la admiración que le causó a un autor aparicionista tan connotado como lo es el padre fray Fidel de Jesús Chauvet el "curioso y extraño silencio", dice, que existe sobre el "culto tan notable en el siglo XVI" que se le rendía a la imagen del Tepeyac.[2]

3. Hasta donde hemos podido averiguar, la primera mención que se le hizo al rey sobre dicho culto se halla en la violenta carta que le fue dirigida por el deán y cabildo de la Iglesia de México, en queja de la codicia, soberbia y arbitrariedad del arzobispo Montúfar, fechada en México a 14 de febrero de 1561.[3] En esa comunicación se acusa al prelado de explotar en su provecho una mina,

[1] En la carta del arzobispo Montúfar al Consejo de Indias, México, 15 de mayo de 1556, donde el prelado se queja amargamente de los frailes franciscanos, se lee el siguiente pasaje: "...el provincial de Sant Francisco sobre cierta provisión santísima que hice me dijo que él me había de pedir cuenta de lo que hacía y proveía, en presencia del obispo de Tlaxcala..." Se refiere al provincial fray Francisco de Bustamante, y conjeturamos ser plausible que la "provisión santísima" a la que alude el arzobispo puede referirse a su intervención en apoyo al culto y a la devoción a la imagen del Tepeyac. En tal caso la amenaza que le hizo el provincial la cumplió en su famoso sermón predicado el día 8 de septiembre de 1556.

[2] Chauvet, *El culto guadalupano,* p. 129, nota 1.

[3] *Epistolario,* IX, p. 109-118.

y en el pasaje que aquí interesa se asegura que disponía para ese objeto "de mucha cantidad de dinero de Nuestra Señora, y es el caso, aclaran, que media legua de esta ciudad está una ermita que se dice de Nuestra Señora de Guadalupe en la cual por ser muy devota se hacen muchas limosnas..."[4] Se advierte con claridad que los quejosos se sintieron en la necesidad de dar noticia de la existencia de la ermita y de su culto, de donde se infiere que en la corte nada se sabía acerca de ese particular.

4. Pero además tenemos una carta dirigida al rey por el arzobispo don Pedro Moya de Contreras desde México a 25 de septiembre de 1575.[5] En ella se queja del virrey don Martín Enríquez por no haberle hecho entrega del duplicado de una cédula que le enseñó. Esa cédula, dice el prelado, es "acerca de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, media legua de México", y aclara que del tenor de ese mandamiento "parece haberse hecho a vuestra majestad siniestra relación en la erección, renta, gastos y limosnas de aquella casa..."[6] Ahora bien, se trata sin duda de la cédula expedida en San Lorenzo el Real a 15 de mayo de 1575 que motivó el conocido informe del virrey Enríquez sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac,[7] mandamiento que, a su vez, fue motivado por las cartas de 12 de diciembre de 1574 y 24 de marzo de 1575 enviadas desde México al rey por el jerónimo fray Diego de Santa María venido a la Nueva España para informarse del origen y demás pormenores de aquel culto.[8] Es obvio, entonces, que la "siniestra relación" mencionada por el arzobispo Moya de Contreras alude a los informes de aquel fraile. Pero si esa fue la causa que despertó en el rey el interés en tener noticias acerca de la ermita del Tepeyac y de su culto, resulta que fue hasta 1574-1575 cuando por primera vez recibió una relación formal y pormenorizada, aunque falsa, sobre el particular. En suma, para volver a nuestra inicial afirmación, debe concluirse que el señor Montúfar —murió en México el 7 de marzo de 1572— nunca rindió un informe a la corte sobre su conducta en lo tocante a la imagen y al culto guadalupano del Tepeyac. Ya dimos la razón de tan significativo silencio; pero pensamos que no les será fácil a los historiadores apa-

[4] *Ibid.*, p. 112. En respuesta a la acusación de los canónigos el rey expidió su cédula, Madrid, 26 de agosto de 1561, ordenando una averiguación, misma que se practicó en México a partir del 7 de abril de 1562 con la toma del dicho de muchos testigos cuyas deposiciones resultaron muy adversas al arzobispo. *Vid.* Francisco Miranda, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano" en Centro de Estudios Guadalupanos, A. C., *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano*, México, Jus, 1979, p. 72-79.

[5] *Epistolario*, XI, p. 262-266.

[6] *Ibid.*, p. 266.

[7] *Cartas de Indias*, I, p. 310.

[8] El texto de esas cartas en Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, II, p. 493-496.

ricionistas explicar por qué un tan notable culto como el que se dice se inició en 1531 —dejemos a un lado la magnitud del prodigio que lo originó— tuvo que esperar más de cuarenta años para que de él llegara relación a los oídos del monarca.

APÉNDICE SÉPTIMO

HALLAZGO Y DIVULGACIÓN DE LA *INFORMACIÓN DE 1556*

EFEMÉRIDES SELECTAS GUADALUPANAS SIGLO XIX

El 24 de septiembre de 1556 se verificó la última diligencia de la información testimonial que mandó practicar el arzobispo don fray Alonso de Montúfar con motivo del sermón antiguadalupano que predicó el 8 de septiembre de aquel año fray Francisco de Bustamante. Durante casi tres siglos no se tuvo noticia ni de la existencia ni del contenido del expediente de esas diligencias, que se conocen y citan como la Información de 1556.

***

1. 1846, abril 30, pocos meses antes. Don José Fernando Ramírez visitó al arzobispo de Mexico, doctor don Manuel Posada y Garduño, unos meses antes de su fallecimiento (30 de abril de 1846). Conversaron acerca del origen de la imagen de Guadalupe del Tepeyac. El arzopispo puso su mano sobre un expediente que tenía en la mesa y le dijo a Ramírez: "lo que hay de cierto acerca de este asunto se contiene en este pequeño expediente, pero no has de verlo tú ni otra persona alguna", y en seguida mandó depositar el documento en el archivo reservado de la secretaría de la mitra.[1] Se trata, por supuesto, del expediente de la *Información de 1556.*

2. 1846, abril 30. Murió en México el arzobispo Posada y Garduño. Sede vacante hasta el 20 de septiembre de 1850 en que fue promovido a la mitra de México don Lázaro de la Garza y Ballesteros.[2]

3. 1846-1848. Durante la sede vacante del arzobispo Posada (1846, abril 30 — 1850, septiembre 20) el doctor don José Braulio Sagaceta, arcediano de la catedral, encontró en el archivo de la catedral "el expediente mandado guardar por el señor Posada", es decir el de la *Información de 1556.* No pudo leerlo bien por la antigüedad de la letra, pero "infirió ser contra la llamada historia guadalupana, y que, habiéndolo llevado a su casa, le tuvo muy oculto en ella más de veinte años".[3]

1 José María de Agreda y Sánchez, "Carta a los editores" de la *Información de 1556,* México, 2 de marzo de 1888, *vid.* núm. 37. Explica Agreda que supo de la visita de Ramírez al arzobispo Posada y de lo que en ella aconteció por habérselo comunicado el licenciado José Guadalupe Arriola, "que lo oyó de la boca del señor Ramírez, su paisano y amigo".

2 Bravo Ugarte, *Diócesis,* p. 64.

3 Agreda y Sánchez, 'Carta...", *op. cit., supra,* nota 1. Para la fecha alternativa de este registro *vid.* núm. 11.

4. 1850, septiembre 20. El doctor don Lázaro de la Garza y Ballesteros fue promovido a la mitra de México. Tomó posesión el 11 de febrero de 1851.[4]

5. 1852. Francisco Javier Conde y Oquendo, *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México,* Imprenta de la Voz de la Religión, 1852.

6. 1853. Francisco de P. Ruiz de Conejares, *La maravillosa aparición de Santa María de Guadalupe, o sea la Virgen Mexicana,* México, Impreso por R. Rafael, 1853 (Poema en octavas reales).

7. 1862, marzo 11. Barcelona. Murió en el destierro el arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros. Sede vacante hasta el 19 de marzo de 1863.[5]

8. 1863, marzo 19. El doctor don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos promovido a la mitra de México. Tomó posesión el 6 de julio de 1863.[6]

9. 1866. Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México...,* México, Imp. de Murguía, 1866.

10. 1867, febrero 5. El arzobispo Labastida emprendió viaje a Roma para asistir al Concilio Vaticano I (1869-1870). Regresó a México en 1871. Durante la ausencia del prelado gobernaron la mitra el deán doctor Manuel Moreno y Jove y el canónigo doctor don Eulogio María Cárdenas.

11. 1869. El arcediano José Braulio Sagaceta refirió a don José María de Agreda y Sánchez que había sustraído del archivo la *Información de 1556*; que la tenía en su casa desde hace "más de veinte años"; que quería entregar el expediente a los gobernadores de la mitra, y que para ilustrarlos sobre el contenido del documento quería que yo (Agreda) "se lo leyese después de verlo detenidamente" (Una aclaración cronológica: si Sagaceta refirió lo anterior a Agreda en 1869, lo probable es que debió llevar a su casa el referido expediente entre 1846 y 1848, según que lo hubiere retenido en ella 21, 22 o 23 años. Así se explican las fechas que asignamos al número 3).

Prosigue el relato de Agreda. Dice que "al cabo de un mes" le informó a Sagaceta sobre el contenido de la *Información* y que éste entregó el documento a los gobernadores de la mitra y les comunicó el informe verbal de Agreda.

"Pasado otro mes o algo más", Sagaceta puso de nuevo en manos de Agreda el expediente y le explicó que los gobernadores requerían que hiciera un extracto. Transcurrido un mes, Agreda devolvió el documento a Sagaceta con el extracto, y éste entregó ambas cosas a los gobernadores.

[4] Bravo Ugarte, *Diócesis,* p. 65.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*

Refiere Agreda a continuación que "después" (suponemos que todavía es el año de 1869, pero podría ya ser el de 1870) encontró frente a la catedral al padre Andrés Artola,[7] quien le refirió que los gobernadores le habían pasado el expediente de la *Información* y le manifestó que, en su concepto, "era la prueba más terminante contra la llamada historia guadalupana y que, por eso, "suspendía el proyecto de escribir un compendio de historia eclesiástica mexicana que sirviese de texto en los colegios del clero de nuestra República".

Sigue relatando Agreda que "no había pasado mucho tiempo" cuando Sagaceta le pidió que hablara con el padre Artola para que disuadiera al deán Moreno y Jove del propósito de imprimir la *Información de 1556,* supuesto que contenía noticias acerca de cuándo empezó el culto guadalupano y sobre el origen *natural* de la imagen. Agreda dice que cumplió ese encargo y que el padre Artola disuadió a Moreno y Jove de realizar aquel propósito.[8]

12. 1871, mayo 19, después de. Los gobernadores cesaron en su encargo e hicieron entrega de la *Información* al arzobispo Labastida (Había regresado a México en esa fecha).

13. 1871, segunda mitad (?). Refiere Agreda que el padre Artola dio noticia de la *Información* a don Joaquín García Icazbalceta; que éste la comunicó, a su vez, a don José María Andrade, quien obtuvo del arzobispo el préstamo del expediente original. García Icazbalceta y Andrade (José María) examinaron el documento y de seguro sacaron copia antes de devolverlo. Añade Agreda que otras personas "notables por su ilustración y piedad" se enteraron de la *Información,* pero que se abstiene de dar los nombres "y de decir cuál fue el juicio que de la misma se formaron".[9]

14. Retengamos, entonces, que en torno a la segunda mitad del año de 1871 un grupo selecto de historiadores y eruditos supieron de la existencia de la *Información* y de su explosivo contenido.

15. 1875. Servando Teresa de Mier, *Cartas del doctor fray Servando Teresa de Mier al cronista de Indias, doctor don Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe de México, escritas desde Burgos. Año de 1797,* México, Imprenta de "El Porvenir", Calle del Calvario, número 7, 1875. Carece de prelimi-

[7] El padre Andrés Artola, S. J., procedente de España, su patria, llegó a México en 1866. Regresó a Europa en busca de auxiliares para la provincia jesuítica, y entre los que trajo estaba el padre Esteban Antícoli, connotado defensor de las apariciones guadalupanas. Desterrado con otros jesuitas, regresó a México en 1878 y en 1885 volvió a España donde murió el 23 de mayo. Fue muy aficionado a la historia y trató en México a muchos eruditos mexicanos. *Diccionario Porrúa.*

[8] Agreda y Sánchez, "Carta...", *op. cit., supra,* nota 1.

[9] *Ibid.*

nares y de toda indicación acerca del editor y del original empleado. Es la primera edición de esas famosas "Cartas".[10] No es imposible que detrás de esta publicación esté la mano del canónigo don Vicente de P. Andrade. Con esta publicación se inicia la gran ofensiva crítica y erudita contra la realidad histórica de las apariciones.

16. 1879. Servando Teresa de Mier. 1. El expediente de la causa formada por el arzobispo Núñez de Haro en contra de Mier por su célebre sermón guadalupano. 2. La "Memoria" de don Juan Bautista Muñoz sobre la Virgen de Guadalupe de México. 3 Las "Cartas" de Mier a Muñoz, en J. E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la guerra de independencia de México*, t. III, p. 5-131; 132-141; 151-223 (México, 1879). Nuevo empeño en divulgar esos documentos antiaparicionistas, pues nada tienen que ver con la guerra de la independencia.

17. 1881. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárrága, primer obispo y arzobispo de México,* México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Impreso por Francisco Díaz de León, 1881. Esta obra fue estimada como un ataque indirecto a la tradición guadalupana, supuesto que el autor no dijo una sola palabra acerca de la intervención que se concede a Zumárraga en el prodigio del Tepeyac.[11]

18. 1883. Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México...*, México, Litografía Española, 1883.

19. 1883, antes de octubre. El canónigo de la catedral de México, licenciado don José Antonio González, solicitó licencia eclesiástica para imprimir una "apología de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe". El arzobispo Labastida le pasó el manuscrito de esa obra a don Joaquín García Icazbalceta para que emitiera su opinión sobre ella. García Icazbalceta se excusó, alegando que no era teólogo ni canonista. El arzobispo insistió y aclaró que pedía el parecer del historiador y que "se lo rogaba como amigo y se lo mandaba como prelado". Cedió don Joaquín y procedió a obsequiar la petición del arzobispo, pero sin referirse a la obra del canónigo González.[12] Tal el origen de la famosa "Carta" de que damos cuenta en seguida.

20. 1883, octubre. García Icazbalceta dirigió al arzobispo Labas-

[10] El padre Mier no escribió esas célebres cartas ni en Burgos ni en 1797, sino en México durante su cautiverio en las cárceles de la Inquisición. *Vid.* Servando Teresa de Mier, *Obras completas. El heterodoxo guadalupano,* introducción por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1981, t. III, p. 59-88.

[11] Juan B. Iguíniz, *Disquisiciones bibliográficas. Autores. Libros. Bibliotecas. Artes gráficas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 197.

[12] Noticias en la "Advertencia" de la "Carta guadalupana" de García Icazbalceta, *vid.* núm. 68.

tida la carta —después tan célebre— con el resultado de sus investigaciones históricas acerca de la tradición de las apariciones guadalupanas. Como es de sobra sabido, el dictamen fue adverso a la realidad histórica de esos portentos. Al concluir la epístola, don Joaquín le decía al prelado que los apologistas de la tradición sólo le sirvieron para convertir en certeza las dudas que tenía a ese respecto y que si había escrito sobre el asunto "ha sido, dice, por obedecer el precepto repetido de vuestra señoría ilustrísima" y le rogaba con encarecimiento "que este escrito, hijo de la obediencia, no se presente a otros ojos ni pase a otras manos: así me lo ha prometido vuestra señoría ilustrísima".

Por vez primera se aduce en esta carta el testimonio de la *Información de 1556* cuyo texto recuérdese, conocía el autor desde 1871, *vid. supra*, núm. 13.

Pese a la reserva con que García Icazbalceta entregó la carta al arzobispo, él mismo la dio a conocer a varios amigos suyos. La conocieron, antes de publicarse, Francisco Sosa, Jesús Galindo y Villa, José María Andrade, Francisco del Paso y Troncoso, el carmelita fray José María de Jesús Trigo, Rafael Ángel de la Peña, José María Vigil, Luis González Obregón, Fernando Espinosa y Agreda, el obispo don Ignacio Montes de Oca y Obregón y Nicolás León. Se sabe que sacaron copia de la carta Agreda y Paso y Troncoso.[13]

21 1884 [José Antonio González, canónigo]. Anónimo, *Santa María de Guadalupe, patrona de los mexicanos. La verdad sobre la aparición de la Virgen del Tepeyac. Opúsculo escrito por X, para extender el culto y amor a Nuestra Señora.* Aprobación y licencia del obispo de Guadalajara, 5 de febrero de 1884, prólogo por Luis Gutiérrez Otero, Guadalajara, Tipografía de Ancira Hno., antigua de Rodríguez, 1884.

Esta obra contiene, p. 324-328, números 477-482, un breve extracto de la *Información de 1556*. Aclara el autor que se lo franqueó un amigo suyo y que éste lo había hecho sobre una copia del documento original. Sin duda esta obra es la misma para la cual el canónigo González había pedido licencia al arzobispo Labastida, *vid. supra*, núm. 19.[14]

No puede considerarse esta obra de González como primera edición de la *Información de 1556*, como pretende el padre fray Fidel de Jesús Chauvet,[15] pero sí tenemos en ella *el primer impreso* en que se dan noticias del contenido de ese expediente. El autor ale-

13 Iguíniz, *Disquisiciones, op. cit.*, p. 200-202.

14 Sobre la identificación de este libro y el manuscrito que presentó al arzobispo Labastida en solicitud de la licencia eclesiástica, *vid.* Iguíniz, *Disquisiciones, op. cit.*, p. 200, y Lauro López Beltrán, *La protohistoria guadalupana*, p. 277, México, Jus, 1966.

15 Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac*, p. 212.

ga que ese documento en nada se opone a la tradición guadalupana.

22. 1884. En este año nació la idea de pedir a la Santa Sede la concesión de nuevo oficio y misa propia para la fiesta en honor de la Virgen de Guadalupe los días 12 de diciembre, "deseando autorizar más y más la tradición de su maravillosa aparición (*Álbum de la coronación,* I, p. 84). La idea partió de don Rafael S. Camacho, a la sazón maestrescuela de la catedral de Guadalajara. El verdadero propósito era obtener la enmienda del antiguo oficio que sólo contenía una declaración hipotética de la realidad histórica de la tradición de las apariciones, lo que impedía invocar la autoridad apostólica en favor de esos prodigios en un momento en que, como vamos viendo, los eruditos los ponían en duda.

23. 1886, septiembre 24. Los tres arzobispos mexicanos, México, Michoacán y Guadalajara, elevaron preces al papa León XIII solicitando aprobara la coronación de la imagen guadalupana.[16]

Por estas fechas, quizá un poco antes, la corona que ostentaba la imagen guadalupana fue clandestinamente borrada con el objeto, se supone, de que el ya estar coronada por agencia celeste no fuera impedimento para la coronación que pretendían los tres arzobispos.

24. 1887, enero 23. Periódico *El Nacional,* artículo: "La reforma en la colegiata de Guadalupe". La imagen no debe coronarse porque Dios ya la había coronado. Oposición a las obras que se pretenden hacer en la colegiata para la fiesta de la coronación.

25. 1887, febrero 8. Roma. Breve de León XIII concede y aprueba la coronación de la imagen guadalupana.[17]

26. 1887, marzo 19. Publicación de la carta pastoral de los tres arzobispos. Se notifica al clero y a los fieles el breve de León XIII y se anuncia que la coronación se llevará a cabo en diciembre de ese año. La carta pastoral incluye el texto de las preces y del breve.[18]

27. 1887, junio 19. Carta del padre don Antonio Plancarte y Labastida al obispo de Yucatán Carrillo y Ancona. Le dice que "el día que publicaron en *El Nacional* (23 de enero de 1887) que no debía ser coronada la imagen porque Dios ya la había coronado, estaba yo meditando en esta singular teoría, cuando llegó el fotógrafo con las pruebas de las fotografías que había sacado tres días antes (20 de enero) ante el cabildo, abierto el cristal..." Añade que fue entonces cuando advirtió que faltaba la corona; que corrió a decírselo al arzobispo; que "al día siguiente (24 de enero) fueron los dos a la colegiata "y vimos, dice, que ni rastro de la corona", y entonces "el *inimicus homo*" (alude al padre Vicente de P. Andrade) y compañeros circularon la especie de que Pina (el pintor)

16 Fortino Hipólito Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México,* Amecameca, 1887, t. I, p. 689-691.

17 *Ibid.,* p. 691-692.

18 *Ibid.,* p. 689-695.

y yo (Plancarte) la habíamos borrado. Concluye afirmando bajo juramento que esos son los hechos.[19] Según esa carta, fue hasta el 24 de enero de 1887 cuando el arzobispo y el padre Plancarte supieron que la corona que ostentaba la imagen había desaparecido, pero si no intervinieron en ello no deja de ser sospechoso que nadie antes se los hubiera dicho.[20]

28. 1887, agosto 28. Circular del arzobispo Labastida. Encarece al clero y a los fieles promuevan la coronación y aconseja que deben "combatir suave, modesta y prudentemente el engaño de algunos en atribuirnos miras muy ajenas de nuestro carácter y contrarias a las que hemos expuesto los tres arzobispos en la carta pastoral del 19 de marzo último". Teme que no puedan concluirse las obras en la colegiata para el mes de diciembre.[21]

29. 1887, octubre 19. Edicto del arzobispo Labastida. Anuncia la suspensión de la coronación hasta que se terminen las obras en la colegiata.[22]

En este año nueva edición de Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México...*, México, Murguía, 1887.

30. 1887. Servando Teresa de Mier, "Cartas a Juan Bautista Muñoz", en *Obras completas del doctor...*, t. IV, pub. por Eleuterio González, Monterrey 1887.

31. 1887. Agustín de la Rosa, *Disertatio historico-theologica de Apparitione B.M.V. de Guadalupe,* Guadalajara, Narcisi Parga, 1887. Contiene el *Nican mopohua,* la obra de Becerra Tanco y la *Maravilla* de Cabrera.

32. 1887. José de Jesús Cuevas, *La Santísima Virgen de Guadalupe, opúsculo escrito por...*, México, Imp. Círculo Católico, 1887. Obra dedicada al arzobispo, diciembre de 1887. Sostiene la tesis (p. 152-153) de que la corona de la imagen ha desaparecido por agencia divina; es un milagro. La Virgen manifiesta así que acepta la piedad y el amor de sus hijos mexicanos al permitir que se le

[19] José Bravo Ugarte, *Cuestiones históricas guadalupanas,* 2a. edición, México, Jus, 1966, p. 99-100.

[20] Quien tenga interés en iniciarse en el estudio de este extraordinario asunto de la desaparición de la corona que ostentaba la imagen guadalupana debe consultar José de Jesús Cuevas, *La santísima virgen de Guadalupe,* México, 1887; Gabino Chávez, *Celeste y Terrestre o las dos coronas guadalupanas,* México, 1895; Alfonso Méndez Plancarte, "La corona enigmática en la pintura del Tepeyac" en *El Universal,* 1, 8 y 15 de octubre de 1945; Manuel Garibi Tortolero, "La corona que todavía ostenta la sagrada imagen de la santísima Virgen de Guadalupe, es la misma con la cual se estampó en 1531" en la revista *Guión,* 1º de diciembre de 1954, con un estudio fotográfico de Alfonso Marcué González; Bravo Ugarte, *op. cit., supra,* en la nota 19, y Aureliano Tapia Méndez, *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y mártir,* México, Jus, 1973.

[21] Fortino Hipólito Vera, *Colección de documentos eclesiásticos, op. cit.,* t. III, p. 679-684.

[22] *Calendario del más antiguo Galván,* año de 1887.

corone de nuevo. Quizá ese prodigio prepare otro: que después de coronada reaparezca la que tenía.

33. 1887. Fortino Hipólito Vera, *Tesoro guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, etc. que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe,* 2v., Amecameca, Imp. Colegio Católico, 1887-1889.

34. 1888, febrero 24. Traslado de la imagen a la iglesia contigua de Capuchinas mientras se hacían las extensas obras en la colegiata para la fiesta de la coronación.

35. 1888. Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México...,* México, Imp. Círculo Católico, 1888.

36. 1888 [Joaquín García Icazbalceta]. Anónimo, *De B.M.V. Apparitione in Mexico sub titulo de Guadalupe, exquisitio historica,* sin pie de imprenta ni fecha.

Se trata de la traducción latina, parcial y deformada de la carta de García Icazbalceta al arzobispo, *vid. supra,* 20. Sirvió de original una copia que poseía Francisco del Paso y Troncoso sustraída subrepticiamente de su escritorio por el canónigo Vicente de Paul Andrade, y a éste y al padre Antonio Icaza se debe la versión latina, pésima. Fue Andrade quien dio a la estampa esa traducción con el título arriba registrado. Se sabe que fue impresa en 1888 en México, imprenta de Epifanio Orozco, calle de las Escalerillas, núm. 13. El propósito de Andrade fue tratar de impedir que se concediera el nuevo oficio y misa propia de la Virgen de Guadalupe, y a ese efecto envió ejemplares a los miembros de la Congregación de Ritos y a otras personas.[23]

37. 1888, marzo 2. Fecha de la carta de José María de Agreda y Sánchez a los editores de la primera y tercera ediciones de la *Información de 1556, vid. infra,* núm. 38 y 44. Es la carta extensamente citada por nosotros, *vid. supra,* 1, 3, 11 y 13.

38. 1888, diciembre 12, después de. *Información que el arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar con motivo de un sermón que en fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de los Naturales del Convento de San Francisco de México su provincial fray Francisco de Bustamante, acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe,* Madrid, Imprenta de la Guirnalda, calle de las Pozas, núm. 12.

Comprende: 1. Advertencia en la que se inserta el texto de la carta de Agreda, México, 2 de marzo de 1888, y a continuación unas explicaciones de los editores, Madrid, 12 de diciembre de 1888.
2. El texto de la *Información* anotado por los editores. 3. Tres "Aditamentos".

[23] Iguíniz, *Disquisiciones, op. cit.,* p. 205-209.

Es la primera edición de la *Información de 1556,* pero no fue impresa en Madrid, sino en México en la imprenta de Albino Feria, 1a. de Sabino, núm. 6. Costeó la edición el canónigo Vicente de P. Andrade. La advertencia, las notas y los aditamentos son en su mayor parte obra de don Francisco del Paso y Troncoso. Agreda y otros antiaparicionistas costearon la edición.[24]

39. 1889. Fortino Hipólito Vera, *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, recibidas en 1666 y 1723.* Publícalas el presbítero Br. Fortino Hipólito Vera, Amecameca, Imp. Católica, 1889.

40. 1890, marzo 15. El arzobispo de México envió a Roma las preces solicitando la concesión de nuevo oficio y misa propia en honor de la Virgen de Guadalupe. La fecha es la del envío al agente del arzobispo en la curia. Se acompañaron los documentos que se estimaron pertinentes.

El padre Esteban Antícoli había presentado un proyecto del nuevo oficio a una junta de obispos reunidos con motivo de las bodas de oro del arzobispo Labastida.

41. 1890 [Vicente de P. Andrade]. Eutimio Pérez, *Ciertos aparicionistas obrando de mala fe: 1º inventan algunos episodios; 2º desfiguran otros, y 3º mancillan reputaciones ajenas.* Al calce: Cuilapam, junio 22 de 1890, Prbo. Eutimio Pérez.

Es impresión hecha en la ciudad de México y su autor es el canónigo Vicente de P. Andrade. Se reprodujo este opúsculo en la tercera edición de la *Información de 1556, vid. infra,* núm. 44.

42. 1890. Fortino Hipólito, Vera, *La milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, comprobada por una información levantada en el siglo* XVI, Amecameca, 1890.

Es la segunda edición de la *Información de 1556,* y como se advierte por el título se interpretan sus datos como prueba de la aparición.

43. 1891, febrero 4. Murió el arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos. Esta circunstancia entorpeció las gestiones del nuevo oficio.

44. 1891. *Información de 1556* con el mismo título que la primera edición, *vid. supra,* núm. 38, México, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, callejón de Santa Clara, núm. 6, 1891. Es la tercera edición.

Comprende: 1. "Advertencia de la edición mexicana" donde se previene que se reproduce la edición madrileña de 1888, purgada de errores y adicionada con unas "Notas". 2. Reproduce la "Advertencia de la edición española" que incluye la carta de Agreda, México,

[24] Noticias en p. 10-12 de la edición de 1952 de la *Información de 1556.* Ediciones Fuente Cultural. Librería Navarro. Véase la bibliografía de este libro.

2 de marzo de 1888, seguida de explicaciones de los editores, Madrid, 12 de diciembre de 1888. 3. El texto de la *Información de 1556* anotado como en la edición de 1888. 4. Los "Aditamentos" que aparecen en esa edición. 5. Once "notas" que son pequeños opúsculos de temas guadalupanos adversos a la tradición aparicionista. No se expresa el autor de esas notas, pero son del canónigo Andrade.[25]

45. 1891, fines. Se envían a Roma nuevas preces para la concesión del nuevo oficio y misa propia de la Virgen de Guadalupe.

46. 1891. Luis Becerra Tanco, *Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, tradición escrita por...*, México, Librería Católica de "El Tiempo", 1891.

47. 1892 [Esteban Antícoli]. Anónimo, *Algunos apuntamientos en defensa de la Virgen del Tepeyac contra una obra recién impresa en México,* México, Imp. Círculo Católico, 1892.

48. 1892 [Esteban Antícoli]. Anónimo, *El magisterio de la Iglesia y la Virgen del Tepeyac,* Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes, 1892.

49. 1892. Fortino Hipólito Vera, *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, al anónimo intitulado Exquisitio historica, y a otro anónimo también que se dice Libro de Sensación,* Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes, 1892.

50. 1892. Empezó a tratarse en la Congregación de cardenales el asunto del nuevo oficio, pero "justas exigencias canónicas del prefecto de ritos, cardenal Aloisi" dificultan la concesión.

"Para desvanecer esos escrúpulos se remitieron nuevos y autorizados documentos." Surgieron nuevas dificultades "provenientes del promotor de la fe, monseñor Caprara".[26]

51. 1893, marzo 7. Carta del agente Angelini al arzobispo de México. Da cuenta de nuevas dificultades: el prefecto de ritos, Aloisi, dice "que debían de tenerse en cuenta unos anónimos que llegaron a la Congregación hace tiempo".[27] Sin duda la traducción latina de Andrade de la *Carta* de García Icazbalceta, *vid. supra,* núm. 36, y quizá otros anónimos.

52. 1893, abril 15. La congregación suspende el asunto del nuevo oficio para que se hicieran las anotaciones u objeciones del promotor de la fe.[28]

53. 1893, octubre, fines. Llegaron, impresas, las objeciones del pro-

[25] *Ibid.* Se da la noticia de que esta edición de la *Información de 1556* la costeó don Joaquín Baranda, ministro de Justicia y de Instrucción Pública.

[26] *Album de la coronación,* I, p. 85.

[27] *Ibid.,* p. 85-86.

[28] *Ibid.,* p. 86. La resolución fue: *Dilata et reproponatur cum Adnotationibus S. Fidei Promotoris.*

motor de la fe. Los obispos mexicanos acordaron que las contestara el padre Esteban Antícoli, S.J., pero algunos prefirieron contestar en lo particular.[29] El arzobispo designó al padre Francisco Plancarte y Navarro para que pasara a Roma a gestionar el asunto del nuevo oficio.

54. 1893, noviembre 14. El padre Plancarte salió de Veracruz con destino a Roma. Llevaba respuestas a las objeciones del promotor, "libros y otros documentos guadalupanos".[30]

55. 1893 [Joaquín García Icazbalceta]. *Exquisitio historica. Anónimo escrito en latín sobre la aparición de la B.V. de Guadalupe. Traducido al español por Fortino Hipólito Vera, canónigo de la Insigne y Nacional Colegiata de Guadalupe,* Jalapa, Tipografía de Talonia, 1893.

Edición clandestina hecha por el canónigo Vicente de P. Andrade. Reproduce la traducción española de la *Carta* de García Icazbalceta que hizo y publicó Vera en su *Contestación histórico-crítica...*, *vid. supra,* núm. 49. El libro se imprimió en la ciudad de México por Albino Feria, no en Jalapa ni en la "Tipografía de Talonia", que no es sino el segundo apellido del padre Vera.[31]

56. 1893 [Esteban Antícoli]. Anónimo, *Defensa de la aparición de la Virgen María en el Tepeyac, escrita por un sacerdote de la Compañía de Jesús, contra un libro impreso en México en el año de 1891,* Puebla, Imp. Colegio Pío de Artes y Oficios, 1893.

57. 1894, marzo 6. Congregación de cardenales aprobó el nuevo oficio y misa propia en honor de la Virgen de Guadalupe. Se sustituyó la palabra *"fertur"* del antiguo oficio por la frase *"antiqua et constante traditio ducet"*. El papa concedió su aprobación.[32]

58. 1894, abril 12. Carta pastoral del arzobispo de México. Notifica la concesión del nuevo oficio.[33] Fiestas celebradas los días 8, 9 y 10 de julio con motivo de la concesión del nuevo oficio. La imagen, recuérdese, estaba depositada en la iglesia de Capuchinas contigua a la colegiata, y allí se celebraron esas fiestas.

59. 1894, noviembre 27. Murió don Joaquín García Icazbalceta.

60. 1895 [Joaquín García Icazbalceta]. *Apuntes históricos y críticos sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe,* México, Imprenta Evangélica, calle de Gante, núm. 5, 1895. Reproduce el *Exquisitio historica* y como apéndice una serie de artículos de inspiración protestante.[34]

29 *Ibid.,* p. 86.

30 *Ibid.,* p. 86-87.

31 Iguíniz, *Disquisiciones, op. cit.,* p. 210. En la siguiente página se transcribe el texto de la protesta del padre Vera por la impostura en atribuirle esa obra.

32 *Sacra Rituum Congregatione... Romae, Typis Perseverantiae, 1894.*

33 *Calendario del más antiguo Galván,* año de 1894.

34 Iguíniz, *Disquisiciones, op. cit.,* p. 224-225.

61. 1895. Francisco de Florencia, *La estrella del norte de México...*, Guadalajara, 1895.

62. 1895, septiembre 30. Traslado de la imagen del templo de Capuchinas a la colegiata.[35]

Se levantó una acta de muchos testigos sobre que "ni existía ninguna corona en ella [la imagen] ni había traza de que la hubiere habido.[36]

63. 1895, septiembre. *Álbum de la coronación*, v. I, México, Imp. de "El Tiempo" de Victoriano Agüeros, 1895. El v. II, es de 1896.

64. 1895. Gabino Chávez, *Celeste y Terrestre o las dos coronas guadalupanas. Reflexiones acerca de la desaparición de la corona en la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Guillermo Herrero y Comp. 1895. El texto firmado en Irapuato, sábado infraoctava de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, 1895.

El autor sostiene que la desaparición de la corona es un milagro y que de esa manera la Virgen quiso mostrar su amor a sus hijos mexicanos. Es la misma tesis de José de Jesús Cuevas, *vid. supra*, núm. 32.

65. 1895, octubre 12. A las diez de la mañana fue coronada con gran solemnidad la imagen de la Virgen de Guadalupe en la colegiata. Para una reseña contemporánea a la fiesta, *vid.* Cuevas, *Álbum histórico guadalupano*, p. 261-263; para una reseña documental, *vid.* Fortino Hipólito Vera, *Colección de documentos eclesiásticos...*, I, p. 689-709.

66. 1895, diciembre. José María de Agreda y Sánchez. Carta al historiador español don Justo Zaragoza. Le dice: "Se desea aquí vivamente que la Academia de la Historia publique la carta de don Joaquín García Icazbalceta, ya porque ésta confirma con nuevos y formidables argumentos lo que dijo Muñoz en 1794, ya también porque tomando esto a su cargo tan autorizada corporación se daría un buen porrazo a los bribones de acá que con sumo descaro siguen burlándose del público." Zaragoza murió al poco tiempo y se frustró el propósito de Agreda.[37]

67. 1896. Cresencio Carrillo y Ancona, *Don Joaquín García Icazbalceta y la historia guadalupana*, Mérida, Yucatán, 1896.

68. 1896. Joaquín García Icazbalceta, *Carta del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México, escrita por don.. al Iustrísimo Señor Arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos.* Sin indicaciones bibliográficas.

35 *Calendario del más antiguo Galván*, año de 1895.

36 Gabino Chávez, *Celeste y Terrestre o las dos coronas guadalupanas...*, *op. cit.*, p. 9. La misma noticia con mayor detalle en Alfonso Méndez Plancarte, "La corona enigmática en la pintura del Tepeyac", en *El Universal*, 1º de octubre de 1945.

37 Iguíniz, *Disquisiciones*, *op. cit.*, p. 212-213.

Se publicó por empeño de Agreda que interesó a ese fin a don José María Vigil, y éste, a su vez, a don Joaquín Baranda, ministro de Justicia e Instrucción Pública. Baranda obtuvo el consentimiento del presidente don Porfirio Díaz, pero a condición de que los ejemplares no indicaran que la publicación la había hecho la imprenta del Museo Nacional.

Es la primera edición del texto original de la *Carta*. Se tiraron 500 ejemplares, con una "Advertencia" anónima que escribió don José María Vigil. Sirvió de original la copia que poseía Agreda con las adiciones que le había indicado García Icazbalceta, cuyo nombre apareció por primera vez al frente de la obra. El texto fue reproducido de inmediato en los periódicos liberales, siendo el primero *El Universal* del 24 de junio de 1896. Pronto aparecieron muchas ediciones.[38]

69. 1896, agosto 23 — noviembre 1. México. Celebración del Quinto Concilio Provincial Mexicano convocado y presidido por el arzobispo don Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera. Los decretos fueron revisados y aprobados por la Santa Sede el 19 de agosto de 1898.

70. 1896. Edicto expedido por los prelados conciliares con motivo de las recientes publicaciones en contra de la tradición de las apariciones guadalupanas. Declararon: 1. "que la maravillosa aparición *sin ser un dogma de fe,* es una tradición antigua, constante y universal en la nación mexicana"; 2. que poner en duda esa tradición es temerario y "grave injuria" a los prelados que han transmitido el hecho "por más de tres siglos"; 3. que se tienen las declaraciones pontificias de Benedicto XIV y León XIII favorables a la verdad de esa tradición; 4. que todo lo anterior "es *el sólido fundamento* en que descansa" la piadosa creencia en la aparición guadalupana, y que los fieles deben permanecer en ella sin inquietarse *"con vanas discusiones"* que no traen ningún provecho; 5. que se tengan presentes las palabras de su eminencia el cardenal Lorenzana que encarecen la intervención del obispo Zumárraga a quien se le apareció la portentosa imagen "el 12 de diciembre de 1531" y a quien se debe la fábrica a sus expensas de la primera ermita, y 6. que en espíritu de expiación por las recientes publicaciones adversas a la tradición guadalupana, se celebre con solemnidad el primer aniversario de la coronación en todas las iglesias de las diócesis.[39]

71. 1896, julio 29. Cabildo de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe. Protesta pública en contra de las recientes publicaciones adversas a la tradición guadalupana y especialmente la carta "que

[38] *Ibid.*, p. 214, y para una bibliografía de la *Carta* de García Icazbalceta, p. 223-226.

[39] *Ibid.*, p. 219-220.

se dice ser del señor García Icazbalceta". Suscriben la protesta los capitulares e *in capite* el canónigo Vicente de P. Andrade.[40]

72. 1896, agosto. Joaquín García Icazbalceta, *La verdad de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe. Esta obrita fue escrita, por mandato del Ilustrísimo Señor Arzobispo don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, por el sincero e ilustre historiador y bibliógrafo señor Joaquín García Icazbalceta, y que sobrepuja en alto grado todas las apologías escritas hasta la fecha sobre asunto tan importante,* México, agosto de 1896. Es publicación de la Iglesia Metodista Episcopal. Provocó airada protesta por parte del gobierno eclesiástico de la mitra de México denunciando de falsa la aseveración de haberse escrito la carta por orden del arzobispo Labastida. Concluye recordando a los fieles la prohibición del arzobispo "a todos los católicos de tratar o discutir, aun en lo privado, sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe".[41]

73. 1896. Agustín de la Rosa, *Defensa de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe y refutación de la carta en que la impugna un historiógrafo de México,* Guadalajara, Imprenta de Luis G. González, 1896.

Son innumerables las "defensas" de la aparición motivadas por la *Carta* de García Icazbalceta publicadas a partir de ese año y durante lo que va de este siglo.

74. 1879 [Esteban Antícolí]. Anónimo, *Historia de la aparición de la Virgen María de Guadalupe en México, desde el año de* MDXXXI *al de* MDCCCXCV, 2 v., México, Tipografía y Litografía "La Europea", 1897.

40 *Ibid.*, p. 217-218.
41 *Ibid.*, p. 214-215.

APÉNDICE OCTAVO

LOS TEMPLOS GUADALUPANOS EN EL TEPEYAC

ADVERTENCIA

Como es bien sabido, la historia de los templos edificados en el Tepeyac en honor de nuestra Señora de Guadalupe es confusa y en algunos casos incierta o contradictoria. No sin la debida reserva, pues registramos en seguida la sucesión de esas edificaciones, ilustrada con algunas noticias relativas a ellas. Por ser ficta no aparece la ermita que se supone mandó levantar en 1531 el obispo Zumárraga.

1. 15... (?) Antigua ermita edificada por los misioneros franciscanos "en Tonantzin, junto a México", dedicada a la Virgen sacratísima que es nuestra señora y madre..." (Torquemada, *Monarquía*, x, capítulo 7). Se trata de una ermita de sustitución del antiguo culto idolátrico a la diosa Tonan o Tonantzin.
   A esta ermita aludió Francisco Cervantes Salazar en sus famosos "Diálogos" publicados en 1554, Diálogo III, "Alrededores de México", parlamento de Zamora. Enumera, entre otras poblaciones indígenas cercanas de la ciudad de México, a Tepeaquilla (es decir Tepeyacac o Tepeyac) y de esas poblaciones, dice, "son esas iglesias blanqueadas que miran hacia México" (Francisco Cervantes Salazar, *México en 1554*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1963, p. 65).
2. 1555, principios de diciembre. En esa antigua ermita fue donde, según nuestra tesis, el arzobispo don Alonso de Montúfar mandó colocar subrepticiamente la imagen de la Virgen (una Inmaculada) seguramente copiada de un modelo europeo. Es obra de un pintor indígena según autorizada afirmación de fray Francisco de Bustamante. La imagen ha sido retocada y alterada y es imposible determinar cómo era la original. Quizá no tenía el resplandor que ahora la circunda del que, sin embargo, hay testimonio de su existencia en 1649 (*Huei tlamahuizoltica,* de Lasso de la Vega).
   Ciertos anales indígenas registraron ese suceso como una "aparición" de Santa María Tonantzin. Se propala en la ciudad de México que esa imagen curó milagrosamente a un "ganadero" (Carta al rey del virrey don Martín Enríquez, México, 23 de septiembre de 1575, en *Cartas de Indias,* p. 310).
   Con ese motivo surge la devoción a esa imagen por parte de los vecinos españoles de la ciudad de México, y le imponen el nombre GUADALUPE *(Ibid.)*
3. 1556, antes de septiembre. El arzobispo don fray Alonso de Montúfar adscribe la antigua ermita a la jurisdicción directa de la mitra de México. La reconstruye y acondiciona para el culto formal a la imagen y da por bueno el nombre Guadalupe que le impusieron sus devotos *(Información de 1556).*
   Es el templo en que se hallaba la imagen cuando ocurrió el

ruidoso incidente provocado por el el sermón antiguadalupano (8 de septiembre de 1556) del provincial franciscano fray Francisco de Bustamante en réplica al predicado por el arzobispo el 6 de septiembre del mismo año.

Es el templo al que alude en el *Nican mopohua* cuando, refiriéndose a la imagen "aparecida" en presencia del obispo Zumárraga, se dice ser físicamente la misma "que está y se guarda hoy en su templo del Tepeyacac" (Velázquez, *La aparición*, p. 159-160).

4. 1556. Juan Bautista en su *Diario* da cuenta de una solemne fiesta celebrada el 15 de septiembre de 1566 en el Tepeyac en honor de Nuestra Señora de Guadalupe. En la comida ofrecida por Alonso de Villaseca, éste informó cómo se hizo la iglesia en la que estaba la imagen (Chauvet, *Album*, p. 34). Este autor piensa que se trata de la inauguración de una nueva iglesia, pero ningún autor corrobora esa opinión. Más bien es de conjeturar que se trata de la misma ermita ampliada, remozada y enriquecida. Fue la ocasión cuando Villaseca donó la estatua de la Virgen en tamaño natural hecha de plata. Chauvet no sabe cómo explicar la sustitución de la imagen por esa estatua. Sospechamos que sería un relicario para guardar la imagen. El padre García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano*, 2a. edición, México, 1945, p. 87, dice haber consultado los inventarios de la Basílica correspondientes a 1698 donde aparece el registro de "una imagen de Nuestra Señora de plata, con tornillos y chapa de cobre en que está armada, que pesó cuarenta marcos y tres cuartos", y así se suceden los registros, pero en el correspondiente al 17 de junio de 1701 se lee al margen de la partida respectiva: "convertida en blandón". Posiblemente se trate de la imagen donada por Villaseca.

Esta iglesia es la que se cita como la ERMITA MONTÚFAR. Esta es la iglesia "suntuosa" descrita en 1568 por el inglés Miles Philips (Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, t. VII, p. 151-222, México, Agüeros, 1898, publicó la traducción de la "Relación" de Philips, y en p. 183 está la descripción de la iglesia). Es la iglesia a la que se refiere el fraile Jerónimo Diego de Santa María en sus cartas de 1572 y 1573 (Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, El Paso, Texas, 1928, v. II, p. 493-497). Es la iglesia que visitó el virrey don Martín Enríquez de Almanza antes de hacer su entrada a la ciudad de México (Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de la Indias* (1598), publicado con ese absurdo título en Madrid, 1878, p. 161).

Es la misma iglesia que menciona dicho virrey en su arriba

citada carta (23 de septiembre de 1575), donde aclara que la imagen que allí se venera estuvo antes en una "ermitilla", probable alusión a la de 1556, *vid. supra,* núm. 3.

Por último, es la iglesia a la que se refiere de oídas Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera,* capítulo 210, escrito en Guatemala hacia 1568 (*Vid. supra,* Primera parte, capítulo primero, II, 4).

5. 1609. Se edificó un santuario en lugar distinto pero cercano al ocupado por la "Ermita Montúfar". Promovió la obra el Cabildo de la mitra metropolitana de México en cabildo del 29 de agosto de 1600. El día 10 de septiembre de 1601 se bendijo y colocó la primera piedra, y en 1609 se dedicó la iglesia (García Gutiérrez, *Primer siglo guadalupano, op. cit.,* p. 105-106). La "Ermita Montúfar", *vid. supra,* núm. 4, no fue demolida, pero quedó abandonada.
6. 1622. La iglesia a la que se refiere el registro anterior tardó mucho en concluirse, hasta que por orden del arzobispo Juan Pérez de la Serna se terminó la obra en 1622 (García Gutiérrez, *op. cit.,* p. 106-109).

   Tenemos dos descripciones de esta iglesia: (1) la del bachiller Miguel Sánchez en su famosa obra *Imagen de la Virgen María, madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México,* 1648, f. 77v.—80v., donde la cuenta como "Hermita segunda", y (2) la del padre Florencia, *Estrella del norte* (1688), capítulo VIII, núm. 54-56.

   Ésta es la iglesia de donde fue sacada la imagen el 25 de septiembre de 1629 y llevada a México con motivo de la inundación. Fue colocada de nuevo en su templo del Tepeyac el 14 de mayo de 1634.
7. 1648 o 1649. El bachiller Luis Lasso de la Vega, vicario del santuario del Tepeyac, cercó y cubrió el manantial que se venía usando para baños públicos.

   Se trata del antecedente de lo que será la capilla del "Pocito" (Florencia, *Estrella del norte,* capítulo 2, núm. II, f. 5r. — 5v.)
8. 1649, diciembre. El bachiller Luis Lasso de la Vega restauró la "Ermita Montúfar" que estaba en ruinas (Florencia, *Estrella del norte,* capítulo IX, núm. 57, f. 27v. — 28r.)
9. 1660. Se edificó la primera pequeñita capilla del Cerrito.
10. 1695. Demolición del santuario de 1622. Se bendijo y colocó la primera piedra del nuevo templo el 12 de marzo por el arzobispo don Francisco de Aguiar y Seijas (*Álbum de la coronación,* I, México, 1895, p. 44).
11. 1695. Fue ampliada la ermita que había restaurado Lasso de la Vega, *vid. supra,* 8. Allí fue depositada el 30 de diciembre la

imagen guadalupana en espera de la terminación de su nuevo santuario. Es la ermita que se conoció como la "Iglesia vieja" o "Iglesia de los indios".

En 1853 se colocó en ella la imagen de Guadalupe que se supone fue la que tomó el cura Hidalgo del santuario de Atotonilco (Velázquez, *La aparición*, p. 264).

12. 1709. Se concluyó la obra del nuevo santuario al que se pasó la imagen el 23 de abril (Cuevas, *Album*, entre p. 186-187). Descripción de este templo en Veytia, *Baluartes de México*, p. 27-41. Este santuario fue erigido por la Santa Sede en colegiata el 9 de febrero de 1725, pero no se llevó a efecto sino hasta 1751. En 1754 se concedió oficio y misa propia en honor de la Virgen de Guadalupe y se declaró festivo el día 12 de diciembre.
13. 1740. Se inició la construcción de la iglesia del Cerrito en sustitución de la capilla edificada en 1660, *vid. supra*, 9.
14. 1777. Se iniciaron las obras de edificación de la iglesia del Pocito. Se costeó con limosnas y la mano de obra fue gratuita. El arzobispo don Alonso Nuñez de Haro fue generoso donante.
15. 1787. Se concluyeron las obras de edificación de la iglesia y convento Capuchinas contiguo al santuario (Velázquez, *La aparición*, p. 262).
16. 1791. Se concluyó la edificación de la iglesia del Pocito, notable obra del arquitecto Francisco Guerrero y Torres (Manuel Toussaint, "La capilla del Pocito en Guadalupe", en *Paseos coloniales*, México, 1939, p. 177-185).
17. 1792. Ampliación del santuario de 1709, *vid. supra*, 12. Ésta fue la iglesia en que predicó su famoso sermón guadalupano fray Servando Teresa de Mier, 12 de diciembre.

    En este templo celebró don Agustín de Iturbide la ceremonia de instalación de la Orden de Guadalupe.
18. 1895. Después de extensas obras de acondicionamiento y decoración al templo anterior, se celebró el 12 de octubre la suntuosa fiesta de la coronación de la imagen guadalupana.
19. 1904. Se elevó la colegiata a la categoría de basílica menor.
20. 1976. En un lugar vecino al templo anterior se edificó el nuevo santuario. El traslado de la imagen se llevó a cabo con gran solemnidad el día 12 de octubre. Aunque en condiciones precarias de estabilidad queda en pie el antiguo templo.

BIBLIOGRAFÍA

[Agradezco al maestro Roberto Moreno su generosa ayuda en facilitarme la consulta de obras de díficil acceso registradas en esta bibliografía]

Ábside, Revista trimestral cultural mexicana, México, Jus, v. IX, núm. 1, 2, 3 y 4, 1945.

Academia Mexicana de Santa María de Guadalupe, vid. Nican mopohua.

Actas del Cabildo de la Ciudad de México, 63v., compilador: Ignacio Bejarano, México, 1889-1913, *vid. infra*, Departamento del D.F.

AGREDA Y SÁNCHEZ, José María de, "Carta a los editores" (México, 2 de marzo de 1888) en los preliminares de la primera y tercera ediciones de la *Información de 1556, vid. infra.*

Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, México, Ediciones Buena Nueva, 1981.

Álbum de la Coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe. Reseña del suceso más notable acaecido en el Nuevo Mundo. Noticia histórica de la milagrosa aparición y del Santuario de Guadalupe desde la primera ermita hasta la dedicación de la suntuosa basílica. Culto tributado a la Santísima Virgen desde el siglo XVI *hasta nuestros días. Guía histórico-descriptiva de Guadalupe Hidalgo para uso de los peregrinos y de los viajeros*, 2 v., México, Edición de "El Tiempo", de Victoriano Agüeros, 1895-1896 (El volumen primero apareció en septiembre de 1895).

Álbum del IV Centenario Guadalupano, vid. infra, Pompa y Pompa, Antonio.

Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario, vid. infra, Cuevas, Mariano.

ALMOINA, José, *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo, 1947.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando, *vid. infra, Nican mopohua; Nican motecpana.*

ALLOZA, Juan de, *Cielo estrellado de mil y veintidós ejemplares de María*, Ciudad de los Reyes en el Perú, 1655, otra en Valencia, 1691.

Anales de México y sus contornos, versión castellana de Primo Feliciano Velázquez, *La aparición*, p. 65, *vid. infra.*

ANDRADE, Vicente de P., *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo* XVII, 2ª edición, México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

———, *vid.* [García Icazbalceta, Joaquín]. Anónimo, *De B.M.V., Apparitione...; Exquisitio historica...*; Pérez, Eutimio, *Ciertos aparicionistas...*

Anónimo, *"Juan González. Adán de la narración de los orígenes guadalupanos"* en *Histórica*, Revista Trimestral, Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., México, núm. XI, abril-mayo, 1980.

[Antícoli, Esteban] Anónimo, *Historia de la aparición de la Santísima Virgen María de Guadalupe en México, desde el año de* MDXXXI *al de* MDCCCXCV. *Por un sacerdote de la Compañía de Jesús*, 2 v., México, Tip. y Lit. "La Europea", de Fernando Camacho, 1897.

Aubin Códice, vid., Historia de la nación mexicana.

BARTOLACHE, José Ignacio, *Manifiesto satisfactorio anunciado en la Gaceta*

de México. Opúsculo Guadalupano compuesto por el Dr. B... natural de la ciudad de Santa Fe, Real y Minas de Guanajuato, t. I, núm. 53, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1790.

BATAILLON, *Erasmo y España*: Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo* XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

BAUDOT, Georges, "L'Institution de la Dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, v.I, 1965, p. 167-221.

———, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

BAUTISTA, Juan, *vid.*, Juan Bautista.

BECERRA TANCO, Luis, *Felicidad de México en el principio, y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María N. Señora de Guadalupe. Extramuros: En la aparición admirable de esta Soberana Señora, y de su prodigiosa Imagen sacada a luz y añadida por el bachiller...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1675. Registramos reimpresiones en México, 1866, 1883, 1887, 1888, 1891.

———, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe: Extramuros de la Ciudad de México, Fundamentos verídicos con que se prueba ser infalible la tradición, que hay en esta ciudad, acerca de la aparición de la Virgen María Señora Nuestra y de su milagrosa imagen. Sacados a la luz por el Br...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1666.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, Amecameca, 1883.

BETANCURT (o VETANCURT), Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, México, María Benavides viuda de Juan Ribera, 1698. Citamos el "Menologio".

Biblioteca Nacional de México, Boletín de la, t. XVII, núm. 1 y 2, enero-junio de 1966.

BOBAN, Eugene, *Documents pour servir a l'Histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la Collection de M.E. Eugène Goupil (Ancienne Collection Aubin)*, 2 v., Paris, Ernest Leroux, 1891.

BOLAÑO E ISLA, Amancio, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Robredo, 1947.

BOTURINI BENADUCI, Lorenzo, *Idea de una historia general de la América Septentrional*, Madrid, 1746. Al final el "Catálogo del Museo Histórico Indiano".

BRAVO UGARTE, José, *Cuestiones históricas guadalupana*, 2ª edición, México, Jus, 1966.

———, *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*, México, Jus, 1965.

BURRUS, Ernest J., "A Major Guadalupan Question Resolved: Did General Scott Seize the Valeriano Account of the Guadalupan Apparitions?", en *Cara Studies in Popular Devotions*, v. II, Center for Applied Research in the Apostolate *(CARA)*, Washington, D.C., November, 1979 (Guadalupan Studies, 2).

———, Juan Diego and other Native Benefactors in the Light of Boturini's Research, en *Cara Studies on Popular Devotion*, v. II (*CARA*), Washington, D.C., March, 1984 (Guadalupan Studies, 7).

———, "The Basic Bibliography of the Guadalupan Apparitions (1531-1723)", en *Cara Studies on Popular Devotion*, v. IV (*CARA*), Washington, D.C., February, 1983 (Guadalupan Studies, 5).

———, "The Oldest Copy of the Nican Mopohua", en *Cara Studies on Popular Devotion*, v. IV (*CARA*), Washington, D.C., September, 1981 (Guadalupan Studies, 4).

BUSTAMANTE, fray Francisco de, "Sermón predicado por... en la Capilla de San José de los Naturales acerca del culto de Nuestra Señora de Guadalupe, México, 8 de septiembre de 1556", *vid. infra, Información de 1556.*

CABRERA, Miguel, *Maravilla Americana y conjunto de raras maravillas, observadas con la dirección de las reglas del arte en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México, por don...*, México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, año de 1756.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de, *Escudo de armas de México...*, México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Calendario del más antiguo Galván. Colección de las efemérides publicadas en el..., desde su fundación hasta el año de 1977, México, Antigua Librería de Murguia, S.A., 1979.

CAROCHI, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios de ella*, México, Juan Ruíz, 1645.

Cartas de Indias. Publícalas por primera vez el Ministerio de Fomento, 2.v., Madrid, Manuel G. Hernández, 1877.

"Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594", en *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, 5v., compilación y publicación por Joaquín García Icazbalceta, México, 1886-1892.

CARREÑO, Alberto María, "Don fray Alonso de Montúfar... and the devotion to our Lady of Guadalupe", en *The Americas*, v. II, 1946, p. 280-295.

———, *Efémérides de la Real y Pontificia Universidad de México, según sus libros de claustros*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

———, *La Real y Pontificia Universidad de México, 1536-1865*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.

———, *Un desconocido cedulario del siglo* XVI *perteneciente a la catedral metropolitana de México. Prólogo y notas de..., Introducción por el presbítero Dr. José Castillo y Piña*, México, Ediciones Victoria, 1964.

CARRILLO Y PÉREZ, Ignacio, *Pensil americano florido en el rigor del invierno, la imagen de María Santísima de Guadalupe, aparecida en la corte de la Septentrional América México, en donde escribía esta historia, don..., -año de 1793..., México*, Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, 1797.

CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.

CASTRO, Efraín y Armida Alonso, *Churubusco. Colecciones de la iglesia y ex-convento de Nuestra Señora de los Ángeles*, México, Instituto Nacional de Antropoligía e Historia, 1981 (Serie de Catálogos de la Dirección de Monumentos Históricos).

Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Primer Encuentro Nacional Guadalupano*: 7 y 8 de septiembre de 1976, México, Jus, 1978; *Segundo Encuentro...*: 2 y 3 de diciembre de 1977, México, Jus, 1979; *Tercer*

Encuentro...: 5, 6 y 7 de diciembre de 1978, México, Jus, 1979; *Cuarto Encuentro ...*: 4, 5 y 6 de diciembre de 1979, México, Jus, 1980.

CERVANTES SALAZAR, Francisco, *México en 1554 y Túmulo Imperial*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1963.

"Códice franciscano", en *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, compilación y publicación por Joaquín García Icazbalceta, v., II, México, 1889.

Concilio Tercero Provincial Mexicano, México, Maillebert y Compañía, 1895.

Concilios primero y segundo provinciales mexicanos, vid. infra, Lorenzana.

CONDE Y OQUENDO, Francisco Javier, *Disertación histórica sobre la Aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México, por el Sr. D...*, 2 v., México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1852.

CUEVAS, José de Jesús, *La Santísima Virgen de Guadalupe, opúsculo escito por...*, México, Imp. del "Círculo Católico", 1887.

CUEVAS, Mariano, *Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario por el P...* director artístico de esta edición, don Mateo A. Saldaña, México, D. F., Escuela Tipográfica Salesiana, 1930.

———, *Documentos inéditos del siglo* XVI *para la historia de México*, México, 1914.

———, *Historia de la Iglesia en México*, 3a. edición, 5v., El Paso, Texas, Editorial "Revista Católica", 1928.

CHAUVET, *El culto Guadalupano del Tepeyac*: Fidel de Jesús Chauvet, *El culto Guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo* XVI. En Apéndice: *La información de 1556 sobre el sermón del P. Bustamante*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 1978.

———, "Historia del culto guadalupano", en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Ediciones Buena Nueva, 1981, p. 17-82.

CHÁVEZ, Gabino, *Celeste y Terrestre o las dos coronas guadalupanas. Reflexiones acerca de la desaparición de la corona en la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Guillermo Herrero y Compañía, 1895 (El texto firmado en Irapuato, sábado infraoctava de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, 1895).

CHIMALPAHIN, *Relaciones*: Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, versión castellana de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

DÁVILA PADILLA, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, Madrid, Pedro Madrigal, 1596.

Departamento del Distrito Federal, *Guía de las actas de cabildo de la ciudad de México. Siglo* XVI. *Trabajo realizado en el Seminario de Historiografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por Edmundo O'Gorman con la colaboración del Cronista de la Ciudad, Salvador Novo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

Descripción del Arzobispado de México, hecha en 1570 y otros documentos, compilador, Joaquín García Icazbalceta, publicado por su hijo Luis García Pimentel, México, José Joaquín Terrazas e Hijas, 1897.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nue-*

va España. Edición crítica de Carmelo Saenz de Santa María. Monumenta Hispano-Indiana. V Centenario del Descubrimiento de América, I., Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", C.S.I.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Madrid, Artes Gráficas Clavileño, S.A., 1982. Más accesible al lector mexicano, la edición de Joaquin Ramírez Cabañas, México, Robredo, 1939.

Documentos para la historia de México, t. XV, "El clero de México durante la dominación española, según el archivo inédito archiepiscopal metropolitano", publicados por Jenaro García, México, 1907.

DORANTES DE CARRANZA, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles. La publica por primera vez el Museo Nacional de México, paleografiada del original por el Sr. D. José María de Agreda y Sánchez,* México, Imprenta del Museo Nacional, 1902.

ENRÍQUEZ DE ALMANZA, Martín, "Carta del virrey de la Nueva España, don Martín Enríquez, al rey don Felipe II..., México, 23 de septiembre de 1575", en *Cartas de Indias, vid. supra.* Contiene, p. 310, el informe sobre la ermita y la imagen.

Epistolario: Epistolario de Nueva España. Recopilado por Francisco del Paso y Troncoso, 16 v., México, Robredo, 1939-1942.

FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA, *vid. infra,* Veytia.

FERNÁNDEZ DE URIBE Y CASAREJO, Patricio, *Sermón de nuestra Señora de Guadalupe de México, predicado en su santuario en el año de 1777, día 14 de diciembre en la solemne fiesta en que su ilustre congregación celebra la aparición milagrosa...,* México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1801. En el mismo volumen con numeración y portada especiales, *Disertación histórica, en que se sotiene la milagrosa Aparición de María Santísima de Guadalupe al humilde neófito, Juan Diego. Escribíase por el año de 1778,* Imp. en México, 1801.

FLORENCIA, Francisco de, *La estrella de el norte de México... Compúsola El P... Con las Novenas propias de la Aparición de la Santa Imagen,* México, María de Benavides, viuda de Juan Ribera, 1688. Citamos, además, la edición de Guadalajara, 1895.

FRANCO, Alonso, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México,* México, Imp. del Museo Nacional, 1900. Aclara el autor en el prólogo que en 1637 le fue mandado sacar a la luz esa obra, es decir, que fue comisionado para escribirla en ese año. La terminó en 1645.

FREYRE, Antonio. Da noticias sobre la ermita de Guadalupe en 1570, en "Descripción del Arzobispado de México", en *Papeles de Nueva España. Segunda serie,* t. III, Madrid, 1905, p. 29-30.

GALINDO, Miguel, *Apuntes para la historia de Colima,* Colima, Imp. de "El Dragón", 1923.

GALVÁN, *Efemérides, vid. supra, Calendario del más antiguo Galván.*

GARCÍA, Jenaro, *vid. supra, Documentos para la historia de México.*

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús, *Apuntamientos para una bibliografía crítica de historiadores guadalupanos,* Zacatecas, ed. del Boletín Eclesiástico de la Diócesis, VIII, 2, 1939.

———, "El venerable padre Juan González", en *Boletín de la Sociedad*

Mexicana de Geografía y Estadística, 5ª época, t. VII, núm. 8, 1940, p. 407-421.

———, *Primer siglo guadalupano (1531-1648). Documentación indígena y española que pone de manfiesto los fundamentos históricos de la aparición guadalupana,* México, Imp. Patricio Sanz, 1931. Segunda edición corregida y aumentada, México, Librería editorial San Ignacio de Loyola, 1945.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, pero anónimo, *De B. M. V. Apparitione in Mexico sub titulo de Guadalupe exquisitio historica,* sin mención de autor, pie de imprenta ni ninguna indicación bibliográfica. Es la traducción latina de la "Carta" *(vid. infra)* de Joaquín García Icazbalceta, hecha por Vicente de P. Andrade y el padre Antonio de Icaza. Andrade la mandó imprimir por Epifanio Orozco, México, 1888. Extensas noticias sobre el particular en Iguínez, *Disquisiciones,* p. 205-209, *vid. infra.*

———, *Bibliografía mexicana del siglo* XVI, México, 1886. Nueva edición aumentada por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

———, *Carta del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México escrita por D. Joaquín García Icazbalceta al Ilustrísimo Señor Arzobispo don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos.* Sin indicaciones bibliográficas. Se tiraron 500 ejemplares. Fue impresa en los Talleres del Museo Nacional. Preliminares: una "Advertencia" anónima, con una breve historia del origen de la carta. Es obra de don José María Vigil. Para noticias pormenorizadas, *vid.* Iguíniz, *Disquisiciones (vid. infra)* p. 212-223, y una bibliografía de las ediciones de la carta, p. 224-226. Una última edición con una advertencia mal informada de Fernando Benítez, México, Miguel Ángel Porrúa, 1982.

———, *Exquisitio historica. Anónimo escrito en latín sobre la aparición de la B.M.V. de Guadalupe. Traducido al español por Fortino Hipólito Vera...,* Jalapa, Tipografía de Talonia, 1893. Edición clandestina de Vicente de P. Andrade. Reproduce la versión española de la carta de J. G. I. hecha por Vera y publicada por él en su *Contestación histórico-crítica... (vid. infra).* Mandó imprimir el opúsculo Vicente de P. Andrade en la imprenta de Albino Feria, México, 1893 "Talonia" no es sino el apellido materno del padre Vera.

———, *Zumárraga*: Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México,* México, Francisco Díaz de León, 1881. Citamos por la edición, 4 t., México, Porrúa, 1947.

———, García Icazbalceta, Joaquín; Alonso de Montúfar; Primo Feliciano Velázquez, *Investigación histórica documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México,* México, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, 1952.

Garibay K., Ángel María, *Fray Juan de Zumárraga y Juan Diego. Elogio fúnebre, 15 de junio de 1948,* México, Bajo el signo de *Ábside,* 1949.

———, *Historia de la literatura náhuatl,* 2 v., México, Porrúa, 1953 y 1954.

———, "La maternidad espiritual de María en el mensaje guadalupano", en *La maternidad espiritual de María,* México, Jus, 1961. Discurso pronunciado el 10 de octubre de 1960 en el Congreso Mariológico celebrado en México ese año.

———, "Los manuscritos en lengua náhuatl de la Biblioteca Nacional de México", en *Boletín de la Biblioteca Nacional de México,* México, Uni-

vesidad Nacional Autónoma de México, Unión Gráfica, 1966, t. XVII, núm. 1 y 2, enero-junio de 1966, p. 5-19.

———, "Temas guadalupanos", en *Abside*, México, v. IX, 1945. Contiene: "Los anales indígenas", p. 35-64; "El Diario de Juan Bautista", p. 155-169; "El problema de los cantares", p. 243-259; 381-409.

GILBERTI, Maturino, *Diálogo de doctrina cristiana en la lengua de Mechuacan*, México, Juan Pablos, 1559.

(González, José Antonio). Anónimo, *Santa María de Guadalupe, patrona de los mexicanos. La verdad sobre la aparición de la Virgen del Tepeyac*, Guadalajara, Tip. de Ancira y Hno., antigua de Rodríguez, 1884. Lleva un prólogo escrito por Luis Gutiérrez Otero. Primer impreso donde se dan noticias del contenido de la *Información de 1556*, interpretados sus datos favorablemente a la verdad histórica de la aparición.

GONZÁLEZ, Juan, "Relación primitiva de las apariciones", obra atribuida sin fundamento válido al padre y canónigo Juan González, *vid.*, Apéndice segundo de este libro.

GONZÁLEZ DÁVILA, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, t. I, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1649. Edición facsimilar, México, Grupo Condumex, S.A. de C.V., 1981.

GONZÁLEZ DE ESLAVA, *Coloquios espirituales y sacramentales de...*, publicado por Joaquín García Icazbalceta, México, 1877.

GRANADOS Y GALVE, Joseph Joaquín, *Tardes americanas. Gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana*, México, Zúñiga y Ontiveros, 1778. Edición facsimilar, México, Grupo Condumex, S.A. de C.V., 1983.

GREENLEAF, Richard E., *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.

"Guide to Ethnohistorical Sources", Part Four, en *Handbook of Middle American Indians*, Howard F. Cline, volume editor. Great Britan by the University of Texas Press, Ltd., London, v. XV, 1975.

HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, J. E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de la independencia de México*, t. III, México, 1879. Contiene: 1. El expediente de la causa formada por el arzobispo Núñez de Haro en contra del Padre Mier con motivo de su célebre sermón guadalupano. 2. La "Memoria" de Juan Bautista Muñoz sobre la Virgen de Guadalupe de México. 3. Las "Cartas" de Mier a Muñoz.

Historia de la nación mexicana [*Códice Aubin*], edición de Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa Turanzas, 1963.

Histórica. Revista Trimestral, Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, núm. IX, octubre-diciembre, 1979. En p. 3-4, la llamada "Relación primitiva de las apariciones".

IGUÍNIZ, Juan B., *Disquisiciones bibliográficas. Autores. Libros. Bibliotecas. Artes gráficas*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

INFORMACIÓN DE *1556*, "Información que el señor arzobispo de México don fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de Nuestra Señora de Guadalupe", en Chauvet, Fidel de Jesús, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el siglo* XVI, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., 1978. En el Apéndice el texto de la *Información* en versión paleográfica del manuscrito

original. A esta edición remiten nuestras citas, salvo indicación en contrario.

———, Otras ediciones; 1. Madrid, "La Guirnalda", 1888. Comprende: *A*. "Advertencia" en que se inserta una carta de José María de Agreda y Sánchez, 2 de marzo de 1888, y a continuación unas explicaciones por los editores, fechada Madrid, 12 de diciembre de 1888. *B*. El texto de la *Información* anotado por los editores, y *C*. Tres "Aditamentos" con consideraciones acerca de temas guadalupanos, todo adverso a la realidad histórica de las apariciones. Es edición clandestina, impresa en México en la imprenta de Albino Feria y patrocinada por Vicente de P. Andrade, Agreda, Paso y Troncoso y otros. Las notas y los "Aditamentos" se deben principalmente a éste. 2. Vera, Fortino Hipólito, *La milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, comprobada por una información levantada en el siglo* XVI, Amecameca, 1890. Incluye el texto de la *Información*. 3. *Información que el arzobispo de México...*, México, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, 1891. Contiene: *A*. La "Advertencia de la edición mexicana" donde se avisa que se reproduce la edición madrileña de 1888 purgada de errores y adicionada con una "Notas". *B*. Reproduce la "Advertencia de la edición española". *C*. El texto de la *Información* anotado como en la edición de 1888. *D*. Los "Aditamentos" que aparecen en esa misma edición. *E*. Once "Notas" que son pequeños estudios adversos a la tradición aparicionista, anónimos. 4. J(oaquín) García Icazbalceta, Alonso de Montúfar, P(rimo) F(eliciano) Velázquez, *Investigación histórica documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México*, México, Ediciones Fuente Cultural. Librería Navarro, 1952. Reproduce el texto de la *Información de 1556* tomado de la edición de 1888. 5. Torre y Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Reproduce, p. 36-141, el texto de la *Información de 1556* y toda la edición de 1891.

Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, recibidas en 1666 y 1723, editor, Fortino Hipólito Vera, Amecameca, 1889.

Inin huei tlamahuizoltzin, vid. infra, "Relación primitiva de la apariciones", núm. 3.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 3v., edición de Edmundo O'Gorman, con un estudio introductorio y un apéndice documental, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

JIMÉNEZ, J. Jesús, "El testimonio guadalupano del padre Juan González. Un documento valioso del siglo XVI", en Centro de Estudios Guadalupanos, *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano* (2 y 3 de diciembre de 1977), México, Jus, 1979, p. 103-137. Reprodujo este artículo el padre Lauro López Beltrán, *Obras Guadalupanas*, t. II, México, Tradición, 1981, p. 143-183.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, *Estudios de historia colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1958.

Juan Bautista, "Diario", publicado por el P. Ángel María Garibay K., en *Ábside*, v. IX, núm. 2, 1945.

Junco, Alfonso, *Un radical problema guadalupano*, México, Jus, 1953. Incluye reproducción facsimilar del *Huei tlamahuizoltica* de Lasso de la Vega, 1649, y la traducción castellana de Primo Feliciano Veláquez.

Lasso de la Vega, Luis, *vid. Nican mopohua.*

Libros y Libreros en el siglo XVI, México, 1914 (Publicaciones del Archivo General de la Nación, VI).

LÓPEZ BELTRÁN, Lauro, *La protohistoria guadalupana,* México, Jus, 1966. La segunda parte contiene el texto del *Huei tlamahuizoltica* publicado en 1649 por Lasso de la Vega, con la traducción castellana de Primo Feliciano Velázquez del *Nican mopohua* y del *Nican moctepana,* con abundantes notas, p. 139-270.

———, *Obras Guadalupanas,* Tomo II, "El autor del relato original guadalupano", México, Tradición, 1981. Tomo IV, "La primera historia guadalupana impresa" (reimpresión de la obra de Miguel Sánchez), México, Tradición, 1981. Tomo VI, "Patronatos guadalupanos", México, Tradición, 1982.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias,* Madrid, 1894.

LORENZANA, *Concilios*: Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales, primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México..., Dalos a luz el Illmo. Sr. D...,* México, Joseph Antonio de Hogal, 1769.

LLAGUNO, José A., *La personalidad jurídica del indio y el II Concilio Provincial Mexicano,* México, 1963.

MARROQUÍ, José María, *La ciudad de México,* 3v., México, "La Europea", 1900-1903.

MAZA, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano,* México, Porrúa y Obregón, 1953; 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

MEDINA ASCENCIO, Luis, *Documentario guadalupano,* México, Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., Tradición, 1980.

———, "Fuentes esenciales de la historia guadalupana. Su valor histórico", en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe,* México, Ediciones Buena Nueva, 1981, p. 103.

———, "Las apariciones como un hecho histórico", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano,* México, Jus, 1979, p. 21-39.

MÉNDEZ ARCEO, Sergio, *La Real y Pontificia Universidad de México. Antecedentes, tramitación y despacho de las reales cédulas de erección,* Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, XII, México, Consejo de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.

MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso, "La corona enigmática en la pintura del Tepeyac", en *El Universal,* 1, 8 y 15 de octubre de 1945. Publicó de nuevo este artículo con pequeñas variantes en el mismo periódico, 12, 19, 26 de junio de 1954.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* edición de Joaquín García Icazbalceta, México, 1870.

MIER, Servando Teresa de, *Cartas del doctor... al cronista de las Indias, doctor don Juan Bautista Muñoz, sobre la tradición de Nuestra Señora de Guadalupe de México. Año de 1797,* México, Imprenta de "El Porvenir", 1875. Edición clandestina.

———, *El heterodoxo guadalupano,* Obras completas, núm. I, estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, 3 v., México, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Antonio de Espinosa, 1571.

MONTÚFAR, Alonso de, arzobispo de México, *vid. supra, Información de 1556*; Lorenzana, *Concilios; infra*, "Ordenanzas que se han de guardar..."

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes de la Biblioteca Nacional", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Unión Gráfica, t. XVII, núm. 1 y 2, enero-junio, 1966.

MOYA DE CONTRERAS, Pedro, arzobispo de México, "Carta relación remitida al rey don Felipe. Reservados informes personales del clero de su diócesis. México, 24 de marzo de 1575", en *Cinco cartas del Ilmo. y Excmo. Sr. D. Pedro Moya de Contreras, arzobispo, virrey y primer inqusidor de la Nueva España...*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1962 (El informe relativo al padre Juan González, p. 126-127).

MUÑOZ, Juan Bautista, "Memoria sobre las apariciones y el culto de nuestra Señora de Guadalupe de México", en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, Madrid, v. v, 1817, p. 205-224. Fue presentada a dicha Academia en septiembre de 1794.

NAVARRO DE ANDA, Ramiro, *vid infra*, Torre y Villar, Ernesto de la.

NICAN MOPOHUA. Por ser ésas las palabras iniciales del texto, así se conoce y cita el relato en náhuatl de las manifestaciones de la Virgen a Juan Diego y a Juan Bernardino y de la aparición de la imagen de María en presencia del obispo don fray Juan de Zumárraga. Fundadamente se atribuye ese relato a don Antonio Valeriano.

Se sabe de cierto que sucesivamente poseyeron el manuscrito original del *Nican mopohua* don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, su hijo don Juan de Alva y don Carlos de Sigüenza y Góngora. Es habitual suponer que ese manuscrito pasó al Colegio de San Pedro y San Pablo de los jesuitas de México con los libros y documentos que pertenecieron a Sigüenza y Góngora; que más tarde pasó a la Biblioteca de la Real y Pontificia Universidad de México al sobrevenir la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús, y por último, que, con motivo de la invasión norteamericana en 1847, el general W. Scott se apoderó, entre otros documentos, del manuscrito original de la relación de las apariciones escrita por Valeriano, sin que hubiere sido devuelto a México por el gobierno de los Estados Unidos.

El padre Ernest J. Burrus ha estudiado con su reconocida erudición y seriedad el conjunto de esas noticias. Demuestra que no se tiene ningún testimonio que permita suponer fundadamente el paso del manuscrito original de Valeriano al Colegio de San Pedro y San Pablo y de allí a la Universidad de México, y afirma que, por tanto, sólo se sabe con certidumbre el paradero de ese precioso documento hasta el año de 1700 en que falleció Sigüenza y Góngora (Burrus, *The Oldest Copy of the Nican Mopohua, vid. supra*, el registro de esa obra).

En ese trabajo el padre Burrus dio noticia de tres manuscritos del *Nican mopohua* que pertenecieron a don José Fernando Ramírez y que ahora se conservan en la New York Public Library. El examen del más antiguo de esos manuscritos (sólo contiene ahora cerca de una tercera parte del relato) convenció al padre Burrus que debería fecharse hacia los prime-

ros años cincuenta del siglo XVI, fundándose para ello en la comparación con un manuscrito de fray Alonso de la Vera Cruz escrito en México en 1553-1554, y en las conclusiones de su estudio, el sabio jesuita opinó que no era de excluirse la posibilidad de que ese manuscrito del *Nican mopohua* fuera el original de Valeriano (Burrus, *op. cit., supra*, p. 4. y 25).

Ahora bien, como el padre Burrus cree en la realidad histórica de las apariciones de 1531 y al parecer se inclina a aceptar que el relato de Valeriano es de fecha anterior a 1548 (*op. cit.*, p. 3), su conjetura acerca de la posibilidad de que el manuscrito que estimó ser de principios de la segunda mitad del siglo XVI sea el original, carece de la plausibilidad que nosotros podemos concederle. En efecto, como por nuestra parte creemos haber mostrado que Valeriano compuso el *Nican mopohua* precisamente en año inicial de la segunda mitad del siglo XVI, o sea en 1556 (*vid. supra*, Primera parte, capítulo 3, II, 1), no hay obstáculo para tener, no ya como meramente posible sino como muy probable, que el más antiguo de los tres manuscritos del *Nican mopohua*, ahora en la New York Public Library, sea el original de Valeriano.

En lo que se refiere a la noticia (originada en el P. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, I, p. 279) de que aquel original fue llevado por el general Scott y que aún se halla en poder del gobierno norteamericano, el padre Burrus ha mostrado la falsedad de ese rumor (Burrus, *A Major Guadalupan Question Resolved, vid. supra*, el registro de esa obra).

Nican mopohua. Principales ediciones del texto náhuatl y traducciones al castellano.

1. Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, traducción parafrástica. Da noticia de ella Carlos Sigüenza y Góngora en *Piedad heroyca de don Fernando Cortés*, núm. 114.

2. Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648. El texto del *Nican mopohua* que utilizó Sánchez es con toda probabilidad la traducción parafrástica de Ixtlilxóchitl.

3. *Huei tlamahuizoltica amonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa Maria tlotlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, publicado por el bachiller Luis Lasso de la Vega, México, en la Imprenta de Juan Ruyz, 1649. Contiene: *A*. Parecer del padre Baltazar González, Colegio de San Gregorio de los Naturales, 9 de enero de 1649. *B*. Licencia del provisor doctor Pedro de Barrientos Lomelín, 11 del mismo mes y año. Las siguientes piezas en náhuatl. *C*. Dedicatoria-prefacio de Lasso de la Vega. *D*. Texto del *Nican mopohua*. E. Descripción de la imagen de la Virgen. *F*. El *Nican moctepana*, relatos de milagros atribuidos a la imagen y unas noticias sobre Juan Diego y Juan Bernardino. *G*. Epílogo de Lasso de la Vega. *H*. Oración dirigida a la Virgen de Guadalupe, también de Lasso.

4. Becerra Tanco, Luis, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe...*, México, Vda. de Bernardo Calderón, 1666. Es la traducción al castellano de Becerra Tanco del *Nican mopohua* entregada por él con su testimonio en la información de 1666.

5. Becerra Tanco, Luis, *Felicidad de México...*, México, Vda. de Bernardo Calderón, 1675. Edición póstuma de la versión castellana del *Nican mopohua* con omisiones y variantes respecto a la anterior.

6. Florencia, Francisco de, *La estrella del Norte de México...*, México, María de Benavides viuda de Juan Ribera, 1688. Parece probable que Florencia utilizó la traducción parafrástica de Alva Ixtlilxóchitl.

7. Boturini Benaduci, Lorenzo, *Catálogo del Museo Histórico Indiano*, XXXIV, 3 y 4, registra una traducción castellana que mandó hacer del texto náhuatl del *Nican mopohua* publicado por el bachiller Lasso de la Vega. El padre Pichardo hizo una copia (defectuosa) de la anterior traducción; se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Publicó esa copia el padre Fortino Hipólito Vera en un folleto intitulado *El milagro de la Virgen del Tepeyac. Por Antonio Valeriano*, Puebla, Colegio Pío de Artes y Oficios, 1895. Fue reeditado por Garibi Tortolero en "El Eco Guadalupano", en 1922.

8. Lorenzana, Francisco Antonio de, arzobispo de México (1766-1772). Comisionó la traducción de dos textos fragmentarios del *Nican mopohua* que pertenecieron a Boturini. Fueron los traductores Carlos de Tapia y Zenteno y José Julián Ramírez. Don Primo Feliciano Velázquez. *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, 1931, reprodujo en p. 84-91 los textos de esas dos traducciones.

9. De la Rosa, Agustín, *Disertatio historico-theologica de Apparitione B. M. V. de Guadalupe*, Guadalajara, Tip. Narcisi Parga, 1887. Reimpresión en parte del *Huei tlamahuizoltica*, "lleno de infinitas erratas", según Andrade, *Ensayo Bibliográfico Mexicano del siglo* XVII, 2ª edición, México, Imp. Museo Nacional, 1899.

10 *Álbum de la coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, v. I, México, 1895, p. 17-23, se reproduce la traducción castellana del *Nican mopohua* mandada hacer por Boturini.

11. Academia Mexicana de Santa María de Guadalupe, *Huei tlamahuizoltica. Libro en lengua mexicana que el Br. Luis Lasso de la Vega hizo imprimir en México el año de 1649. Ahora traducido y anotado por el Lic. Don Primo Feliciano Velázquez*, prólogo del P. Jesús García Gutiérrez, México, Carreño e Hijos, 1926. El traductor suplió el texto relativo a la tercera aparición que, según él, fue omitido por Lasso de la Vega, y utilizó para ese efecto la parte correspondiente del texto de la traducción de José Julián Ramírez, *vid. supra*, el núm. 8. El padre Ernest J. Burrus, *The Basic Bibliography of the Guadalupan Apparitions, Cara*, Washington, D.C., 1983, p. 10, alega que el texto de Valeriano del *Nican mopohua* no tiene esa laguna y que, por tanto, Lasso de la Vega no omitió nada; que de haber sido así, quienes conocían el original (Singüenza y Góngora, Miguel Sánchez, Becerra Tanco y otros) habrían protestado en contra de semejante mutilación.

12. Velázquez, Primo Feliciano, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, Imp. de "Patricio Sanz", 1931. En el capítulo VII: "La historia original", p. 142-183, el autor incluyó el texto del *Huei tlamahuizoltica* en la versión castellana hecha por él y publicada en 1926 por la Academia Mexicana de Santa María de Guadalupe, *vid. supra*, el registro anterior. También incluyó las traducciones de los textos fragmentarios mandados hacer por el arzobispo Lorenzana, *vid. supra*, núm. 8.

13. Junco, Alfonso, *Un radical problema guadalupano*, México, Jus, 1953. Incluye reproducción facsimilar del *Huei tlamahuizoltica* y la versión castellana de Primo Feliciano Velázquez.

14. Torroella, Enrique, *El Nican mopohua*, México, Buena Prensa, 1961.

Edición bilingüe dispuesta en versículos. La traducción es la de Primo Feliciano Velázquez.

15. López Beltrán, Lauro, *La protohistoria guadalupana*, México, Jus, 1966. Incluye, p. 138-270, la versión castellana del *Huei tlamahuizoltica* debida a Primo Feliciano Velázquez.

16. Garibay K., Ángel María. Traducción del *Nican mopohua* en *Histórica*, Revista Trimestral, Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, A. C., v. III, 1978.

17. Rojas Sánchez, Mario, *Nican mopohua. D. Antonio Valeriano. Traducción del náhuatl al castellano por el presbítero...*, México, Imprenta "Ideal", 15 de agosto de 1978. Edición bilingüe con el texto náhuatl publicado por Lasso de la Vega en el *Huei tlamahuizoltica*.

18. Medina Ascensio, Luis, *Documentario guadalupano. 1531-1768*, Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., México, Tradición, 1980. Incluyó el texto del *Nican mopohua* en la versión castellana de Primo Feliciano Velázquez.

19. Torre y Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Incluye, p. 282-308, el *Huei tlamahuizoltica* de la edición de la Academia Mexicana de Santa María de Guadalupe, *vid. supra*, núm. 11.

NICAN MOTECPANA. Por ser esas sus palabras iniciales así se cita habitualmente el relato de milagros atribuidos a la imagen de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac. Obra de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Su texto original en náhuatl fue incluido por Lasso de la Vega en el *Huei tlamahuizoltica*. Traducción castellana por Primo Feliciano Velázquez. *Vid. supra Nican mopohua*, núm. 3. 11, 12, 13, 19.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 2a. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

———, "La tesis guadalupana del padre Mier", en Mier, Servando Teresa de, *El heterodoxo guadalupano, vid. supra.*

———, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española*, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S.A., 1970.

"Ordenanzas que se han de guardar en esta nuestra Audiencia Arzobispal y en toda la Provincia", publicadas a continuación de las actas del Concilio Primero Provincial Mexicano, en Lorenzana, *Concilios*, p. 172-178, *vid. supra.*

Papeles de Nueva España, II Serie, Geografía y Estadística. Recopilación de Francisco del Paso y Troncoso, 7 v., Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905-1906.

Paso y Troncoso, Francisco, *vid. Epistolario; Papeles de Nueva España.*

Pérez, Eutimio, *Ciertos aparicionistas obran de mala fe: 1º inventan algunos episodios; 2º desfiguran otros, y 3º mancillan reputaciones ajenas*, Cuilapam, junio 22 de 1890. En realidad se imprimió en la ciudad de México, y su autor es el canónigo Vicente de P. Andrade. *Vid.*, García Icazbalceta, Joaquín, *Cartas de...*, México, Porrúa, 1937, p. 232-233 y nota 4. Se reprodujo el opúsculo en p. 126-147 de la tercera edición de la *Información de 1556*, México, 1891, *vid. supra.*

PLAZA Y JAÉN, Cristóbal Bernardo de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México, escrita en el siglo* XVII *por el bachiller... Versión paleográfica, proemio, notas y apéndice por el profesor Nicolás Rangel*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931.

POMPA Y POMPA, Antonio, *Álbum del IV Centenario Guadalupano*, México, La Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 1938.

———, *El gran acontecimiento guadalupano*, México, Jus, 1967.

———, "El padre Juan González", en *Divulgación histórica*, v. II, 5, México, 15 de marzo de 1941, p. 214-217.

Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Texcuco, México, Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, Eusebio Gómez de la Puente, 1910.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1912, v. III.

PUGA, *Cedulario*: Vasco de Puga, *Proviciones, cédulas, instrucciones de su majestad, ordenanzas de difuntos y audiencias para la buena expedición de los negocios y administración de justicia y gobernación desta Nueva España y para el buen tratamiento y conservación de los indios, dende el año de 1525 hasta este de 63*, México, Pedro Ocharte, 1563. Citamos por la edición de "El Sistema Postal", 2 v., México, José María Sandoval, Impresor, 1878-1879.

RAMÍREZ, José Fernando, "Advertencia" sobre la llamada "Relación primitiva de las apariciones guadalupanas". Fotocopia del texto manuscrito de esa advertencia en Cuevas, Mariano, *Álbum histórico guadalupano...*, "Séptima Década, 1591-1601", p. 97-102. El original de ese manuscrito en la New York Public Library.

———, "Monumentos Guadalupanos", 5 v. Parte de la colección de manuscritos de José Fernando Ramírez adquirida por la New York Public Library donde ahora se conserva. En esos cinco volúmenes el señor Ramírez reunió una serie de documentos relativos a asuntos guadalupanos que incluye tres manuscritos del *Nican mopohua* de Valeriano. *Vid.* Burrus, *The Oldest Copy of the Nican Mopohua, op. cit.*, p. 1-2 Estimamos como muy probable que el más antiguo de esos tres manuscritos es el original de Valeriano. *Vid. supra, Nican mopohua.*

"RELACIÓN PRIMITIVA DE LAS APARICIONES". Manuscrito en lengua náhuatl que posee la Biblioteca Nacional de México. *Vid.* Roberto Moreno, "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional de México", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, t. XVII, núm. 1 y 2, enero-junio de 1966, p. 89. Registro núm. 49, "Santoral en mexicano, v. 1", séptima pieza: "Ntra. Señora de Guadalupe, f. 51-53 — f. 54-56 en bl." Este documento ha isdo designado como "Relación primitiva de las apariciones guadalupanas" y así se le cita. Se ha pretendido que se trata de un texto de la narración de los portentos guadalupanos supuestamente ocurridos en 1531; que es anterior o en todo caso independiente del *Nican mopohua* de Valeriano, y que su autor es el padre Juan González. Nosotros hemos argumentado en contra de semejantes pretensiones y afirmado que se trata de un manuscrito del siglo XVII casi seguramente escrito por el padre jesuita Baltazar González. *Vid. supra* el Apéndice II de este libro y especialmente su apartado VII.

PUBLICACIONES

1. Cuevas, Mariano, *Álbum histórico guadalupano del IV Centenario*, México, 1930. En la "Séptima Década" el autor anuncia el "descubrimiento" de esa supuesta "Relación primitiva de las apariciones", y en p. 100-102 reproduce en fotocopia el manuscrito (con omisión involuntaria de su primera página) y transcribe la mala versión castellana de su texto debida a Faustino Galicia Chimalpopoca.

2. García Gutiérrez, Jesús, *Primer Siglo guadalupano*, México, 1931 y 1945. En ambas ediciones, p. 108-110 y 101-104, respectivamente, el autor incluye la versión castellana de Galicia Chimalpopoca publicada por el padre Cuevas. *Vid. supra*, el anterior registro.

3. Rojas Sánchez, Mario, *Inin huei tlamahuizoltzin. Esta es la gran maravilla*, pub. en *Stat Crux Dum volvitur Orbis*, núm. 9, p. 231-239, s/f. Versión paleográfica y traducción castellana del documento, ambas debidas al padre Rojas Sánchez.

4. Jiménez L., J. Jesús, "El testimonio guadalupano del padre Juan González. Un documento valioso del siglo XVI", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Segundo Encuentro Nacional Guadalupano*, 2 y 3 de diciembre de 1977, México, Jus, 1979. Al final de su artículo el padre Jiménez reprodujo la versión paleográfica y la traducción del padre Rojas Sánchez.

5. *Histórica*, Revista Trimestral, Órgano del Centro de Estudios Guadalupanos, núm. IX, octubre-diciembre de 1979, p. 3-4, reproduce la traducción castellana del padre Rojas Sánchez.

6. Medina Ascensio, Luis, *Documentario guadalupano, vid. supra*, p. 61-64, reproduce la versión paleográfica y la traducción castellana del padre Rojas Sánchez.

7. López Beltrán, Lauro, "El autor del relato guadalupano", en *Obras guadalupanas*, t. II. México, Tradición, 1981. En p. 185-190, reproduce la versión paleográfica y la traducción castellana del padre Rojas Sánchez.

8. Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Reproduce, p. 24-25, la traducción castellana del padre Rojas Sánchez.

RICARD, Robert, *La "conquête spirituelle" du Mexique, Paris*, Institut d'Ethonologie, 1933.

———, "Notes sur la biographie de Fr. Alonso de Montúfar, second Archevêque de México (1551-1557)", en *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, julio-septiembre de 1925, p. 242-246.

———, "Quatre lettres de Fr. Alonso de Montúfar, second Archevêque de México", en *Études et Documents pour l'Histoire Missionaire de l'Espagne et du Portugal*, Paris: J.M. Peigues, Successeur de A. Giraudon, 1931.

RIVERA, Agustín, *El intérprete Juan González es una conseja. Folleto escrito por..., quien lo dedica a su sabio médico i amigo el Sr. Dr. D. Eugenio Moreno...*, Lagos de Moreno, Ausencio López Arce e Hijo, Tipógrafos, 1896.

ROBLES, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1695-1703)*, edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1946 (Colecci6n de Escritores Mexicanos).

ROJAS SÁNCHEZ, Mario, *Nican mopohua, Dn. Antonio Valeriano. Traducción del náhuatl al castellano por el presbítero...* prólogo del P. Ma-

nuel Robledo Gutiérrez, E. D., 31 de mayo de 1978. México. Imp. "Ideal", 15 de agosto de 1978. Edición bilingüe.

ROSA, Agustín de la, *Disertatio historico-theologica de Apparitione B.M.V. de Guadalupe*, Guadalajara, Narcisi Parga, 1887.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4v., edición de Wigberto Jiménez Moreno, Robredo, 1938.

SÁNCHEZ, Miguel, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.

SANDOVAL Y ORDÓÑEZ, *La catedral metropolitana de México. Noticias comenzadas por el M. I. Sr. Deán, Lic. don Pablo de Jesús Sandoval. Continuadas y terminadas por el prebendado en la misma catedral, Lic. don José Ordóñez. Con una introducción del académico don Alberto María Carreño*, México, Ediciones Victoria, 1938.

SANTA MARÍA, Diego de, "Cartas al rey, México, 12 de diciembre de 1574 y 24 de marzo de 1575", en Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México, op. cit.*, II, p. 493-496.

SERRANO, Luciano, "Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de Méjico", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, abril de 1923, p. 299-321. El artículo fechado en Silos, 20 de octubre de 1921.

SINGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos, *Piedad Heroyca de don Fernando Cortés*, edición de Jaime Delgado, Madrid, Porrúa Turanzas, 1960. En el capítulo X, núm. 114 se halla el texto del famoso juramento de Sigüenza que se aduce para probar que Valeriano es el autor del *Nican mopohua*. Este célebre párrafo lo escribió Sigüenza por separado y más tarde lo incluyó en la *Piedad Heroyca*. Genaro García le franqueó el manuscrito al padre Mariano Cuevas, quien lo reprodujo en facsímile en su *Historia de la Iglesia en México*, I, p. 280. *Vid.* Burrus, *The Oldest Copy of the Nican Mopohua, op. cit.*, p. 9-12.

SIMEON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Siglo XXI, 1971.

SOSA, Francisco, *El episcopado mexicano. Galería biográfica ilustrada de los Ilmos. señores arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, México, Hesiquio Iriarte y Santiago Hernández, 1877.

STECK, Francis Borgia, *El primer colegio de América, Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, México*, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Noticias históricas de la Nueva España*, edición de don Justo Zaragoza, Madrid, 1878.

TAPIA MÉNDEZ, Aureliano, *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y mártir*, México, Jus, 1973.

TORQUEMADA, *Monarquía*: Juan de Torquemada, *Primera, segunda y tercera partes de los veinte y un libros rituales y Monarquia Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3 v., Madrid. Nicolás Rodríguez Franco, 1723. Puede consultarse la tercera edición, sin duda la mejor como instrumento de trabajo, 7 v., México, UNAM, 1975-1983.

TORRE VILLAR, Ernesto de la, "La Virgen de Guadalupe en el desarrollo espiritual e intelectual de México", en *Álbum conmemorativo del 450 aniversario de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Ediciones Buena Nueva, 1981, p. 225-267.

———, y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos. Compilación, prólogo, notas bibliográficas e índices de...*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

TOUSSAINT, Manuel, *La catedral de México y el sagrario metropolitano, por...*, México, Comisión Diocesana de Orden y Decoro, 1948.

———, *Paseos coloniales*, México, Imprenta Universitaria, 1939; 2a. edición, 1962.

VALERIANO, Antonio, *vid. supra, Nican mopohua.*

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano, *La aparición de Santa María de Guadalupe*, México, Imp. "Patricio Sanz", 1931. Reproducción facsimilar, con una introducción y bibliografía del P. J. Jesús Jiménez López, México, Jus, 1981, Contiene, capítulo VII, el *Huei tlamahuizoltica* impreso por el bachiller Lasso de la Vega en 1649, traducidos por el autor los textos del *Nican mopohua* y del *Nican motecpana.* Reprodujeron dicho capítulo, Junco, *Un problema radical guadalupano* y Lauro López Beltrán, *La protohistoria guadalupana, vid. supra.*

VENEGAS, Miguel, *El perfecto eclesiástico representado en la vida apostólica del siervo de Dios, Dr. D. Juan González, canónigo de México, rector de su Universidad y misioneros de los indios de la Nueva España*, ms. citado por Beristáin, *Biblioteca.* Ha permanecido inédito y se desconoce su paradero actual.

VERA, Fortino Hipólito, *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, 3 v., Amecameca, Imp. del Colegio Católico, 1887.

———, *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, al anónimo intitulado Exquisitio Historica, y a otro anónimo también que se dice Libro de Sensación*, Querétaro, Imp. de la Escuela de Artes, 1892. Contiene la traducción castellana que hizo Vera de la versión latina de la *Carta* de García Icazbalceta publicada anónimamente por Andrade.

———, *El milagro de la Virgen del Tepeyac, por Antonio Valeriano, alumno y catedrático del Colegio de Santiago Tlatelolco el año de 1554, con un prólogo del Ilmo. Sr. Obispo de Cuernavaca, Dr. D...*, Puebla, Tip. del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1895. *Vid supra, Nican mopohua.*

———, *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe, recibidas en 1666 y 1723. Publicalas el presbítero Dr...*, Amecameca, "Imprenta Católica" a cargo de Jorge Sigüenza, 1889.

———, *La milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, comprobada por una información levantada en el siglo* XVI, Amecameca, 1890. Alude a la *Información de 1556.*

———, *Tesoro guadalupano. Noticia de los libros, documentos, inscripciones, etc., que tratan, mencionan o aluden a la aparición y devoción de Nuestra Señora de Guadalupe*, 2 v., Amecameca, Imp. Colegio Católico, 1887-1889.

VETANCURT, *vid.* Betancurt.

Veytia, Mariano Fernández de Echeverría y, *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble y leal e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España*, México, Alejandro Valdés, 1820.

ZAMBRANO, Francisco, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. VII (Siglo XVII, 1600-1609), México, Jus, 1967.

———, y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. XVI (1600-1699), compilación del P. Casillas, México, Tradición, 1975.

ÍNDICE

Preámbulo 1

PARTE PRIMERA

Capítulo primero. La brecha hacia los orígenes de la historia guadalupana. 5

Capítulo segundo. La invención del guadalupanismo novohispano. 23

Capítulo tercero. La invención del guadalupanismo indígena. 41

PARTE SEGUNDA

Preámbulo. 65

Capítulo primero. El sermón del arzobispo don fray Alonso de Montúfar. 67

Capítulo segundo. Comentarios franciscanos al sermón del arzobispo 73

Capítulo tercero. El sermón del provincial fray Francisco de Bustamante 81

Capítulo cuarto. El arzobispo a la defensiva. 93

PARTE TERCERA

Preámbulo. 111

Capítulo primero. Nuestra Señora de Guadalupe. Flor novohispana de la Contrarreforma. 113

Capítulo segundo. El horizonte histórico del surgimiento del culto guadalupano. 123

Capítulo tercero. La razón de ser e índole y origen del guadalupanismo mexicano. 135

EPÍLOGO

I. Conjetura acerca del responsable de la colocación de la imagen en la ermita 145

II. El enigma de la "milagrosa" curación del ganadero 148

Apéndice primero. La relación de las apariciones (*Nican mopohua*) supuesta obra de colaboradores indígenas de Sahagún. 151

Apéndice segundo. Una supuesta relación primitiva de las apariciones guadalupanas (La fabricación de un testimonio histórico). 161

Apéndice tercero. El sermón guadalupano del arzobispo Montúfar, supuesto testimonio histórico del origen sobrenatural de la imagen del Tepeyac. 203

Apéndice cuarto. La *Información de 1556* no es proceso. Sus irregularidades. Su índole de documento no oficial. 227

Apéndice quinto. Análisis temático de la *Información de 1556.* 239

Apéndice sexto. Fecha en que se dio cuenta a la corte del culto guadalupano del Tepeyac. 255

Apéndice séptimo. Hallazgo y divulgación de la *Información de 1556.* Efemérides selectas guadalupanas, siglo XIX. 261

Apéndice octavo. Los templos guadalupanos en el Tepeyac. 277

BIBLIOGRAFÍA 285

Destierro de sombras

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM
se terminó de imprimir el 20 de abril de 2001
en Editorial y Litografía Regina de los Ángeles,
Avenida 9 Antonio Rodríguez 57-bis. Su composición original
se hizo en tipo Baskerville de 10:11, 10:11 y 8: 9 puntos.
La reimpresión, en papel Cultural de 90 gramos,
consta de 2 000 ejemplares y estuvo al cuidado
del Departamento Editorial